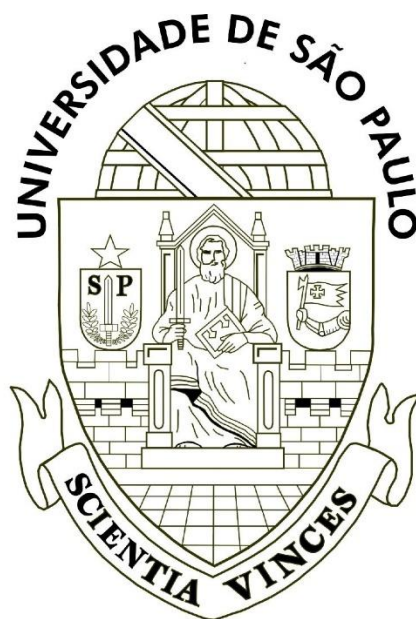


UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE EDUCAÇÃO – FEUSP



CRISTIANO JOSÉ DA SILVA

O princípio educativo em Gramsci: articulação entre a filosofia e a política na
superação da forma estatal.

São Paulo

2019

CRISTIANO JOSÉ DA SILVA

O princípio educativo em Gramsci: articulação entre a filosofia e a política na
superação da forma estatal.

Dissertação apresentada à Faculdade de Educação da
Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestre em
Educação.

Área de concentração: Filosofia e Educação.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Henrique Fernandes Silveira.

São Paulo

2019

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo da Publicação

Ficha elaborada pelo Sistema de Geração Automática a partir de dados fornecidos pelo(a) autor(a)
Bibliotecária da FE/USP: Nicolly Soares Leite - CRB-8/8204

Jp José da Silva, Cristiano
O princípio educativo em Gramsci: articulação entre a filosofia e a política na superação da forma estatal. / Cristiano José da Silva; orientador Paulo Henrique Fernandes Silveira. -- São Paulo, 2019.
146 p.

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação Cultura, Filosofia e História da Educação) -- Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2019.

1. princípio educativo. 2. estrutura-superestrutura. 3. Estado integral. 4. hegemonia. 5. fim do Estado. I. Fernandes Silveira, Paulo Henrique, orient. II. Título.

JOSÉ DA SILVA, Cristiano. O princípio educativo em Gramsci: articulação entre a filosofia e a política na superação da forma estatal.

Dissertação apresentada à Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Aprovado em: ___/___/_____

Banca examinadora:

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Ao vento, em suas Sete direções.

Agradecimentos

Minha gratidão se dirige, em primeiro lugar, à Universidade de São Paulo, valorosa instituição que, há década e meia, me acolheu e me permitiu fugir à causalidade infame que muitos jovens da periferia, como eu, estão submetidos. Nas figuras de seus professores e funcionários, agradeço e os abraço calorosamente.

Agradeço, outrossim, ao Prof. Dr. Paulo Henrique Fernandes Silveira, meu orientador nessa pesquisa: os debates, as recomendações preciosas, as conduções formais e contedísticas foram imprescindíveis para a realização desse trabalho. Obrigado Professor!

Profa. Dra. Carmen Sylvia Vidigal Moraes: tenho-lhe em grande estima, pessoal e profissional. Conservo e subscrevo as palavras do Prof. Paulo Henrique ao me apresentá-la: “É alguém com posições muito bonitas”. Sou grato à companhia, aos ensinamentos e, sobretudo, à humanidade impressa em seu trabalho: uma vida dedicada à classe trabalhadora.

Prof. Dr. José Paulo Netto: em minha suspeitíssima opinião, um dos grandes intelectuais marxistas de nosso tempo. Ao senhor devo, não somente o olhar, a chave do método nos estudos marxistas, mas o diapasão humano e fraterno com o qual nos localizamos na história. Estão vivas na memória nossa última aula pelas pombalinas ruas do centro de Lisboa. Ao pensar no senhor, o espírito sorri.

À Profa. Dra. Márcia Jacomini, tão rigorosa e doce em suas observações por ocasião de meu exame de qualificação, dedico meus mais sinceros agradecimentos.

Meus colegas, orientandos do Grupo de Estudos sobre Educação, Filosofia, Engajamento e Emancipação (FEUSP-CNPq) e do Grupo de Estudos Trabalho e Educação (FEUSP-CNPq), têm minha gratidão e minha pronta colaboração para qualquer assunto que necessitarem.

Meus amigos e protetores, ancestrais daqui e inatos: minha força vêm de vós. Obrigado por jamais terem deixado me faltar saúde e um trabalho para que pudesse levar o pão para casa. *Odé té fá ré fun wá.*

Conceição Aparecida da Silva e Roberto José da Silva, meus pais, esteios afetivo e material, recebam meu amor e gratidão nesse que é o trabalho mais importante que até agora produzi. Os vejo em cada linha desse modesto texto.

José Antônio da Silva: a dor da falta que sinto a cada dia, e que se renova por não poder entregar-lhe uma cópia deste.

Fernanda da Silva Proença, anjo de compreensão e apoio incondicional. Sua paciência e suporte me comoveram por mais de uma vez. Não seria de modo algum inoportuno dividir a autoria deste trabalho contigo, tal a sua importância.

Por fim, encerro essa seção de agradecimentos olhando para a História: comovo-me com a abnegação, o engenho, a força descomunal de homens que avançaram um tanto a seu tempo e nos legaram obras portentosas. Entre eles, figura em meu espírito, por certo, o gênio de Antonio Gramsci: de seus bosquejos na insuportável condição do cárcere, nos deixou uma chama de ciência e lucidez para enfrentarmos os inimigos que, tal como ele os encontrara, permanecem em pé!

O erro dos literatos consiste na crença de que somente o espírito torna as pessoas decentes. O que se dá em realidade é antes o contrário. Somente onde falta o espírito existe a decência.

Naphta a Setembrinni. *A Montanha Mágica*, Thomas Mann.

Resumo

Neste trabalho, buscamos encontrar os nexos fundamentais entre a teoria política gramsciana e suas bases filosóficas. Como estratégia fundamental, elegemos a pedagogia, em particular o conceito de princípio educativo, como ponto de referência a partir do qual os mencionados nexos podem ser evidenciados.

A pedagogia será posicionada, então, como uma fração – basilar - da teoria gramsciana da hegemonia, isto é, o processo motriz que aciona as tendências de surgimento, desenvolvimento e crise de um determinado bloco histórico, com ênfase na moderna sociedade industrial, foco do interesse principal de Gramsci.

Enquanto assunto intrínseco da crítica gramsciana da ideologia, o princípio educativo é posicionado no eixo da discussão acerca da relação entre estrutura e superestrutura, nos permitindo entrever a importância dos intelectuais e de seus processos formativos na organização da cultura, constituindo a anatomia mesma do referido bloco histórico.

Por fim, a crítica filosófica da pedagogia nos levará, diretamente, ao problema da relação Estado e sociedade civil, sua imbricação dialética, apontando as possibilidades de absorção da forma estatal no interior da sociedade civil.

Palavras-chave: princípio educativo; estrutura-superestrutura; Estado integral; hegemonia; fim do Estado.

Abstract

The aim of this Thesis is encountering the fundamental links between Gramscian's Political Theory and its philosophical bases. We elected the Pedagogy as a fundamental strategy, more specifically the Educational Principle as a starting point from which the aforementioned connections would be evidenced.

The pedagogy will then be positioned as a fraction - basilar -, of Gramscian's Theory of Hegemony that is to say, the driving process that triggers the tendencies of emergence, development and crisis of a given historical block, with emphasis, of course, on modern Industrial Society, the main interest and focus of Gramsci's Theory.

As an intrinsic subject of the Gramscian's critique of ideology, the educational principle is placed in the axis of the discussion about the relation between structure and superstructure, allowing us to see the importance of intellectuals and their formative processes in the organization of culture, historical block.

Finally, the philosophical critique of pedagogy will directly lead us to the problem of the relation between State and civil society, its dialectical imbrication, pointing to the possibilities of absorption of the state form within civil society.

Keywords: educative principle; structure-superstructure; Integral State; hegemony; end of state.

Sumário

Introdução	13
Capítulo 1: História e materialismo: natureza humana e a dinâmica coletiva....	19
1.1. A pergunta fundamental da filosofia: que é o homem?	20
1.2. A revolução idealista no interior do materialismo vulgar. Crítica ao <i>Ensaio</i> de Bukharin.....	26
1.3. Anti-Croce.....	33
1.4. Croce caminha de ponta-cabeça.....	44
1.5. O insidioso idealismo.....	49
Capítulo 2: O prefácio de 1859: relação entre estrutura e superestrutura.....	53
2.1. Os <i>Cadernos</i> e a práxis.	54
2.2. Crítica da economia política e organização da cultura.	60
2.3. A imanência do coletivismo.....	68
Capítulo 3: O problema fundamental da filosofia da práxis: a sociedade civil e o Estado	83
3.1. Anti-Croce, Anti-Gentile.	84
3.2. Estado integral: a organicidade da teoria política.	95
Capítulo 4: O princípio educativo e o novo bloco histórico.....	110
4.1. Princípio educativo: hegemonia e luta de classes.	111
4.2. Princípio educativo e o novo bloco histórico.....	121
4.3. O novo conformismo como ponte para o fim do Estado.	131
Conclusão e apontamentos	135

Bibliografia:	141
---------------------	-----

Introdução

À semelhança do que ocorre em Marx, tratar Gramsci a partir dos cânones da especialização acadêmica contemporânea aproximar-nos-á, por certo, de alguns importantes riscos epistemológicos. De fato, não é tarefa simples – e quiçá seja até mesmo algo empobrecedor – conformar o trabalho teórico do pensador sardo sob alguma disciplina específica, como a ciência política, a sociologia, a filosofia, etc..

Não apenas pelas dificuldades editoriais que sua obra, pelas próprias condições nas quais fora produzida, apresentam – o que, em menor proporção, também consta em Marx -, mas, sobretudo, pela natureza de seu pensamento e, também, de seu objeto.

Toda a miríade de questões que preenche os 29 *Cadernos do cárcere* centraliza-se, acreditamos poder dizer, pelo *leitmotiv* da revolução proletária ou, sendo mais preciso, sobre as condições de possibilidade dessa revolução. Mesmo as abordagens mais distantes, na aparência, desse objeto, flutuam, filosoficamente, para o advento da revolução (BUCI-GLUCKSMANN, 1978b; FELICE, 1978; GRUPPI, 1978).

Porquanto qualquer recorte que escape à perspectiva de que estamos tratando de um pensador revolucionário, por importante que seja para fins de imersão e especialização temática, resultará em uma transgressão teórica de saída, tornado o juízo acerca de sua obra algo impreciso.

Nosso trabalho carrega, em todo o seu percurso, essa perspectiva. Trata-se de um trabalho de filosofia, com a pretensão de lançar questões para o debate no interior da educação. Não se trata, por isso, de uma discussão filosófica *strictu sensu*, tampouco uma abordagem que ingresse pontualmente nas questões mais prementes da pedagogia. Esta é, sem dúvida, o ponto de centralização para o qual todas as discussões evoluem, sua

matriz de referências, a partir da qual a história desenvolve suas causalidades e, principalmente, uma dimensão privilegiada que nos permite compreender – e viver – a máxima gramsciana de que “tudo é política, inclusive a filosofia e as filosofias” (GRAMSCI, 1984, p. 173-174, Q7, §35).

A política é, com efeito, nosso ponto de ligação epistemológica entre a filosofia e a pedagogia. Compreender e apontar seus pêndulos de tendências e contratendências em direções reacionárias e emancipatórias nos fez escolher Antonio Gramsci, o pensador-militante que, ao lado de Lênin, melhor significou o vínculo orgânico existente entre as referidas áreas do saber (GRUPPI, 1978, p. 15-64). Essa busca pelo Gramsci pedagogo nos mostrou, amiúde, a pujança do filósofo, do teórico da política, do filólogo, do historiador e do militante. Não obstante, todas as incursões que fizemos em suas reflexões filosóficas, políticas, historiográficas, etc., faziam-nos entrever, com igual consistência, o Gramsci educador.

A leitura de suas cartas à esposa Giulia na URSS e à família na Sardenha são exemplares autênticos da síntese, conformada na personalidade de Gramsci, do líder revolucionário, do intelectual de proa e do pai cioso. Curioso e atento aos menores detalhes da formação da sobrinha Mea, na Sardenha, e dos filhos Delio e Giuliano, em Moscou, Gramsci inquire, admoesta, orienta, pesquisa e filosofa, forjando, como que num pequeno laboratório, o novo homem que sua condição de revolucionário tencionava fazer nascer (NOSELLA, 2016, p. 125 e ss.).

O curso de nossos estudos – cujos resultados, até o momento, se mostram propedêuticos - nos mostrou, confirmando uma impressão original, que pensar a pedagogia em Gramsci torna fundamental uma imersão filosófica em sua obra. Em todo o trabalho estivemos sob a dimensão epistemológica da teoria da traducibilidade dos diversos campos das ciências humanas, integrando-as sob sínteses teóricas que se

articulam e projetam a formação do homem, isto é, da própria sociabilidade, como a horizonte mais amplo apontado por Gramsci.

Toda a amarração epistemológica que a perspectiva da traducibilidade encerra enfeixa, sob uma unidade dialética, os domínios da ontologia materialista e da lógica dialética como instrumentos inseparáveis à abordagem da obra gramsciana. Para tal, a crítica da economia política deve operar, forçosamente, como uma meta-ciência, como um escrutínio crítico prévio, a orientar o estudioso sobre os constantes riscos do abstracionismo fetichista que eventualmente se imiscui na teoria. Embora não tenhamos podido desenvolver esse tema em detalhe no corpo deste trabalho, aludimos, ainda que brevemente no capítulo 2, à centralidade da economia política para as reflexões que ora desenvolvemos ¹.

Toda a crítica de Gramsci ao neoidealismo italiano, bem como ao mecanicismo, que desenvolvemos em particular no capítulo 1, somente se mantém no chão firme da ontologia materialista se se mantiver – segundo defendemos – em mira os termos do desenvolvimento da reprodução material na condução histórica. A indicação gramsciana de que a relação entre estrutura e superestrutura consiste no “problema fundamental da filosofia da práxis” (GRAMSCI, 1984, p. 159, Q7, §20) estabelece, como um imperativo teórico, que a crítica da economia política deve embasar toda a teoria que tenha o materialismo histórico como seu sustentáculo filosófico. Uma pedagogia marxista, então,

¹ Em trabalho apresentado em maio de 2018 na Universidade de Lisboa nos detivemos especificamente a esse ponto, buscando articular a crítica filosófica à ideia da crítica da economia política como meta-ciência. Nosso percurso, ali, buscou traçar um paralelo entre o projeto crítico kantiano, passando por Hegel até a teoria do fetichismo da mercadoria de Marx, indicando pontos de ruptura e convergência do que chamamos de tradição crítico-propedêutica na filosofia alemã. Embora não tenhamos incorporado tais reflexões a esse trabalho, pelo desvio que traria à nossa argumentação central, a mencionamos, por se tratar de um material que compôs nossa trajetória durante o Mestrado. Indicamos, a propósito, que tal trabalho fora indicado para compor a publicação resultante do evento *III Congresso Marx em maio 2018 no bicentenário do nascimento de Karl Marx*, ainda no prelo.

enquanto parte de um sistema que envolve as demais ciências sociais, busca seus elementos ontológicos e epistemológicos na síntese, elaborada por Marx, entre o materialismo que aborda a base material do desenvolvimento social e suas derivações superestruturais.

Seguindo esse curso, nos deparamos com dois caminhos possíveis: o primeiro, consiste em abordar a pedagogia gramsciana em termos aplicados, buscando experiências concretas que carreguem, mais ou menos diretamente, a filosofia da práxis como seu horizonte teórico; no segundo, a pedagogia aparece conectada à discussão filosófica mais abstrata, atacando os fundamentos dos debates fundamentais contidos nos *Cadernos*.

Seguimos o segundo caminho. Este recorte nos colocou, como perspectiva bibliográfica, alguns dos mais importantes autores italianos que, a partir da década de 1970, enriqueceram o debate filosófico acerca da obra de Gramsci. Referimo-nos, especialmente, a Fabio Frosini, Giorgio Baratta, Nicola Badaloni, Franco Felice, Giovanni Semeraro, Luciano Gruppi e Angelo Broccoli. Para além desses, apoiamos-nos fortemente nos imprescindíveis trabalhos de Christine Buci-Glucksmann, Álvaro Bianchi, Carlos Nelson Coutinho, Hugues Portelli e, com foco mais específico na questão do princípio educativo, em Mario Manacorda e Paolo Nosella. Mobilizamos tais autores, orbitando, naturalmente, o texto dos *Cadernos*, a fim de reproduzir uma trilha que nos conduza, a partir da discussão filosófica mais basilar, até a pedagogia em Gramsci, com foco principal no conceito de princípio educativo. Tais reflexões nos remetem, a partir da questão central da hegemonia e do papel dos intelectuais na organização da cultura, à situação do princípio educativo no interior da teoria do Estado integral, reativando, sob o temário da estratégia educacional à classe trabalhadora, a importante discussão acerca do papel da educação na dinâmica de ascensão, desenvolvimento e crise do bloco histórico capitalista.

Evitamos, embora nos parece bastante oportuno, elaborar uma leitura mais sistemática sobre a relação que Gramsci estabelece entre o patrimônio cultural herdado dos blocos históricos pretéritos e a formação do novo homem. O conceito de conformismo, se pensado desde o nível molecular de uma configuração político-pedagógica dos programas de ensino, até o mais geral de uma antropologia filosófica, se mostrou bastante profícuo na condução de uma crítica filosófica que possa abordar as tendências que coabitam o ambiente filosófico do século XX, entre eles o irracionalismo denunciado por Lukács em sua crítica ao idealismo alemão (1959), e estendida, por Carlos Nelson Coutinho, ao estruturalismo francês (2010). Carlos Nelson, em especial, buscara uma ponte entre Gramsci e Lukács, e acreditamos que o tema do conformismo nos forçou, constantemente, nessa direção, principalmente quando o que estava em mira era o movimento histórico-político da emancipação econômica e cultural da classe trabalhadora. Por certo, esse será um desdobramento provável do trabalho que ora apresentamos, e o mencionamos aqui como indicação do horizonte de questões que nos deparamos durante esta produção.

Finalmente, nossa estratégia de pesquisa, que buscou estabelecer um liame orgânico entre a especulação filosófica e a pedagogia, resultou, conforme procuramos defender no capítulo 4, no clássico tema marxista acerca do fim do Estado. Esse encadeamento teórico entre filosofia, pedagogia, política e história, retomando o tema da traducibilidade ontológica entre essas dimensões do ser social, afasta, em nosso entendimento, a versão equívoca de Gramsci como um teórico das superestruturas ou estrategista da *Kulturkampf*. Diferentemente, o que nosso trabalho busca indicar é que, partindo de uma abordagem orgânica e totalizante de sua obra, em particular, aqui, tendo a pedagogia como núcleo de referência, o que encontramos é um pensador no qual a teoria

e a ação política são uma unidade inseparável, movida pelo ânimo emancipatório mais autêntico.

**Capítulo 1: História e materialismo: natureza humana e a
dinâmica coletiva**

1.1. A pergunta fundamental da filosofia: que é o homem?

Não obstante as nuances polêmicas existentes no interior da tradição marxista – e também na relação desta com outras correntes teóricas com as quais debate –, há um elemento conceitual que opera como articulador epistemológico nuclear, orientando-a tanto metodologicamente como na definição de seus objetos: o conceito de homem (BARATTA, 2004, p. 119).

O pensamento de Gramsci, ao percorrer uma gama vasta de assuntos aparentemente desconexos, passando de exames históricos, filosóficos, girando para problemas de tradução e filologia se articula, como numa espiral, à centralidade do homem como objeto e centro de referência a partir do qual toda a crítica da cultura e da história será estruturada (FROSINI, 2003, p. 31-32). O problema que se acerca da verdade, meta central de toda a filosofia, passa, antes, pela definição sobre as condições ontológicas nas quais o pensamento se organiza, compreende e produz a própria realidade sobre a qual se ajuíza (GRAMSCI, 1986, p. 332 e ss., Q 11, § 62).

Antes, portanto, de se decidir sobre esta ou aquela filosofia e a validade de seus juízos sobre a realidade, cumpre perguntar se o próprio agente que produz a filosofia não é, ele mesmo, um produto. A partir desse giro copernicano, Gramsci situará a indagação filosófica por excelência – que é o homem? – no primeiro campo de batalha no qual serão estabelecidos os termos ulteriores de uma filosofia inteira:

Todas as filosofias que até agora existiram (...) concebem o homem como indivíduo limitado à sua individualidade e o espírito como tal individualidade. É sobre esse ponto que se deve reformar o conceito de homem. (GRAMSCI, 1986, p. 221, Q10, § 54).

Trata-se, com efeito, não apenas de um problema teórico, uma disputa – ainda que importante - antropológico-filosófica, mas metodológica (BARATTA, 2004, p. 114). E toda a série de sistemas que a tradição filosófica coleciona ao longo dos séculos será aferida em seu valor gnosiológico e, principalmente, sua função histórica, inicialmente a partir desse critério metodológico. Baratta radicará nesse ponto a abordagem gramsciana à especulação filosófica, justificando, pois, sua associação entre o catolicismo – enquanto concepção de mundo – e a forma hegemônica que a filosofia assumiu. Isto pois, “desde o ponto de vista ‘filosófico’ o que satisfaz ao catolicismo é o fato de que este, apesar de tudo, coloca a causa do mal no homem individual, ou seja, concebe o homem como indivíduo bem definido e limitado” (GRAMSCI, 1986, p. 221, Q10, § 54). A identificação da questão antropológico-filosófica a uma origem heterogênea ao mero exercício conceitual, radicado na mitologia religiosa, permite a Gramsci não apenas localizar seu equívoco original mas, também, perceber o fundamento prático da própria colocação do problema.

Também partindo dessa raiz, que é a crítica da influência filosófica do cristianismo no conceito de natureza humana, Marx, em suas *Teses contra Feuerbach*², lança sobre a discussão as bases que serão fundamentais para que Gramsci fundamente toda a sua teoria política³, em geral, e suas reflexões sobre a educação, em particular. Na sexta tese, diz Marx:

2 Em muitas edições o texto marxiano é traduzido como Teses sobre Feuerbach, do original alemão Thesen über Feuerbach (MARX e ENGELS, 1978, p. 5). José Arthur Giannotti (tradutor da edição que utilizamos (MARX, 1978a, p. 50), porém, prefere traduzir “über” por “contra”, no lugar de “sobre”. Embora prefiramos essa segunda opção, em todo o texto respeitaremos a opção de Giannotti, por entendermos que, apesar da ausência de uma nota que justifique tal decisão, tampouco possuímos condições de questioná-la a partir de nossos parcos recursos na língua alemã.

3 Neste trabalho acompanhamos a interpretação de Carlos Nelson Coutinho segundo a qual em Gramsci é importante traçar uma distinção entre Ciência política e teoria política. A primeira se refere, argui Coutinho, à pequena política, isto é, as questões técnicas inerentes à

Feuerbach resolve o mundo religioso na essência humana. Mas a essência humana não é abstrato residindo no indivíduo único. Em sua efetividade é o conjunto das relações sociais.

Feuerbach, que não entra na crítica dessa essência efetiva, é por isso forçado:

1) A abstrair o curso histórico e fixar o ânimo religioso como para-si, pressupondo um indivíduo humano, abstrato e isolado.

2) Por isso a essência só pode ser captada como “gênero”, generalidade interna, muda, que liga muitos indivíduos de modo natural (MARX, 1978a, p. 52. Aspas e itálicos do autor.).

A quinta tese, conquanto problematize o materialismo de Feuerbach, indica uma inversão típica do idealismo, que também resulta em uma generalidade (MARX, 1978a, p. 51-52). Baratta, porém, remete à filosofia kantiana a identificação da concepção de natureza humana na existência prática - ainda que abstrata e de modo especulativo. “Como Kant, também Gramsci confere um significado eminentemente *prático* à questão” (BARATTA, 2004, p. 119). Mas o “homem” em Kant, ainda é um ser anistórico, porquanto abstrato e genérico: é um homem irreal e metafísico.

Diferentemente, em Gramsci a filosofia tem o sentido preciso de uma concepção de mundo em construção, representação de uma específica totalidade histórica ao mesmo tempo que opera na produção mesma desta, sendo, portanto, um elemento plástico e constantemente mutante. Daí sua traducibilidade à política e sua expressão contínua como história (FROSINI, 2003, p. 98). A busca pela verdade, marca distintiva dos grandes sistemas da tradição, já é, em si mesma, um mecanicismo alienado que condiciona uma determinada visão de mundo a estruturas potencialmente falseadas, porque assentadas em objetos cujas existências não foram estabelecidas senão pela própria filosofia que os investiga.

sociedade política; teoria política, diferentemente, atém-se à “grande política”, ou seja, à política tomada em sua totalidade, que envolve a teoria da história, a filosofia, a ideologia, etc.. (COUTINHO, 2011, p. 10).

Tal é o aprisionamento fetichista, a perda de contato com os critérios de validação dos objetos acerca dos quais se teoriza, precisamente porque o fluxo das abstrações evoluiu a tal ponto que torna o próprio objeto abstraído uma entidade separada de si mesmo, absolutizada como essência, isto é, algo que se “fixe nas nuvens como um reino autônomo” (MARX, 1978a, p. 52). Tal essencialização, com efeito, significa uma hipóstase que apenas poderá ser justificada - se acaso houver essa exigência - por uma teoria meta-filosófica que garanta o seu fundamento ontológico. (GRAMSCI, 1999c, p. 190, Q15, §13).

Gramsci preocupa-se, fundamentalmente, com duas consequências desse processo. Se a filosofia é concepção de mundo e, destarte, produtora de realidade, sendo, ato contínuo, também política, resta evidente que o erro filosófico se traduz como erro político e histórico. De modo combinado, sendo uma determinada totalidade social amarrada culturalmente a partir de uma lógica que lhe dê sentido e expressão serão, adrede, seus meios de representação igualmente condicionados pelo fetiche oriundo das abstrações filosóficas (GRAMSCI, 1984, p. 148 e ss., Q7, §6). Toda a crítica de Gramsci às concepções românticas da educação (MANACORDA, 2013, p. 151), bem como aos mecanicismos inerentes à teoria política revolucionária em evidência na década de 1920, se baseia, fundamentalmente, em sua identificação de uma essencialização das concepções de homem e natureza que, sub-repticiamente, embasam-nas. Portanto, toda ciência social e, em nosso caso em especial, toda teoria pedagógica deve, necessariamente, ter sempre diante dos olhos quais são seus critérios metodológicos e, em nexos inseparáveis, ontológicos, a orientá-las em seu fluxo de abstrações. (MANACORDA, 2013, p. 89 e ss.).

Tal crítica metodológica ao referido fetichismo, que desde Marx ocupa uma função importante no materialismo histórico, possui numerosos alvos, em especial o

idealismo alemão e o materialismo vulgar como, por exemplo, aquele expresso nas *Teses contra Feuerbach* (MARX, 1978a). Os *Cadernos 10 e 11*, porém, articulam-se em torno de dois alvos específicos, quais sejam, Benedetto Croce (1866-1952) e Nikolai Ivanovich Bukharin (1888-1938). O primeiro, por formalizar uma filosofia que, em seus resultados, posiciona o homem como um ser anistórico, posto diante da sociabilidade em termos absolutamente contingentes, esvaziando, assim, qualquer nexos necessário entre seu desenvolvimento e as redes natural e cultural nas quais sua existência se dá. Bukharin, inversamente, fetichiza em sentido oposto, fazendo desvanecer os efeitos da ação do indivíduo em favor de um mecanicismo sociológico autônomo, movendo a história segundo uma teleologia imanente. Baratta (2004), Badaloni (1978) e Frosini (2003) trabalham essa base comum da crítica gramsciana nos *Cadernos 10 e 11* notando, na estrutura mesma da tradição filosófica, uma ausência da temporalidade no núcleo epistemológico de seus sistemas. Com efeito, a noção de devir, central ao materialismo histórico, “revela-se a alavanca determinante para colocar em evidência e promover a superação das aporias do ser” (BARATTA, 2004, p. 122). A crítica gramsciana, a partir do concurso do devir na compreensão mesma do que venha a ser o homem, só tornará a questão fundamental da filosofia inteligível se perspectivada na malha da própria história, afastando a essencialização atomizada do conceito, trazendo à tona sua existência ontológica a partir da ideia de coletividade:

Existe, para Gramsci, uma dimensão mais sutil na qual se encontram as duas grandes correntes da religião e do idealismo na história da cultura europeia ou ocidental: o individualismo, ou seja, uma concepção a-social ou não-relacional da natureza humana e o seu engessamento contemplativo ou especulativo, por meio do qual a compreensão do “homem” perde a bússola do nexos essencial, concreto entre ser e devir, entre pensar e fazer (BARATTA, 2004, p. 117).

Porquanto, a “crítica gramsciana da política inscreve-se num projeto integral que tende a fazer do ‘coletivo’ um pressuposto do qual se desenvolve a ciência da sua regulação e a tensão crítica sobre ela” (BADALONI, 1978, p. 18).

Frosini, em suas agudas incursões filosóficas às bases epistemológicas dos *Cadernos*, acompanhando Badaloni, não olvida a circunstância de haver, em Gramsci, um deslizamento contínuo da discussão filosófica para a crítica política e, desta, para a pedagógica (FROSINI, 2003, p. 67). Porquanto se torna imprescindível a Gramsci – e, por razões metodológicas, seguimos seu curso -, à organização da ação política, abordar elementos decisivos do momento de disputa hegemônica no interior da cultura. Nesse espectro imediato dos anos de 1920 e 1930, Benedetto Croce e Nikolai Bukharin serão os expoentes que ora representam o estado das consciências políticas em luta: o individualismo liberal e o mecanicismo oriundo de uma apreensão vulgar do marxismo.

1.2. A revolução idealista no interior do materialismo vulgar. Crítica ao Ensaio de Bukharin.

Se a filosofia é expressão sistemática que ordena uma visão de mundo (GRAMSCI, 1986, p. 245-246, Q11, §12) e, outrossim, é política na medida em que se incide criativamente sobre a realidade, está claro que uma concepção filosófica que negue absurdamente um dado dogmatizado pelo senso comum expressa, *de per si*, um estado de coisas no qual o divórcio entre os intelectuais e o espírito popular é flagrante. Não é possível, naturalmente, haver qualquer vínculo orgânico entre uma tal filosofia ou concepção filosófica e o senso comum⁴, fraturando os movimentos pedagógicos necessários para a superação de crenças deletérias politicamente, que freiem o processo de emancipação do homem sobre os determinismos naturais, aprisionando-o primitivamente em seu processo de evolução histórica (BADALONI, 1978, p. 11-24).

Nessa abordagem comparada entre o conhecimento sistematizado e o senso comum, Gramsci aponta, constantemente, que a aparente trivialidade de algumas crenças fundamentais (como a crença na objetividade do mundo externo), reserva uma relação de continuidade com determinadas concepções filosóficas, o que torna a relação filosofia-senso comum menos um fenômeno de ruptura, mas sim de continuidade histórica. Razão pela qual sua abordagem é particularmente importante. No *Caderno 11*, diz Gramsci:

4 O conceito de senso comum em Gramsci possui importância central, por se tratar de um eixo importante da dinâmica da hegemonia. Com efeito, conforme a definição apresentada no Caderno 1 (GRAMSCI, 1999, p. 139-140; 146-147, §65; § 76), o senso comum prefigura uma visão de mundo, uma concepção que organiza moral e intelectualmente um determinado grupo social. Nesse sentido, o senso comum opera dentro da lógica da ideologia e, embora consistindo numa visão de mundo difusa, guarda com as expressões culturais sistemáticas, como a filosofia e a ciência, uma relação de correspondência dialética, traduzindo suas noções para a práxis social. A partir dessa relação dialética é possível perceber que, no processo educacional e na efetividade de um princípio educativo ajustado ao bloco histórico em voga, a filosofia tem a incumbência de articular-se ao senso comum para elaborar novos paradigmas hegemônicos. É nesse sentido que, sob uma perspectiva emancipatória, a reforma intelectual e moral pode se desenvolver. (Cf.: Q4, §18; Q6, §78; Q7, §1; Q8, §173, 175)

O público “crê” que o mundo externo é objetivamente real, mas aqui nasce precisamente a questão: qual a origem dessa “crença” e qual valor crítico tem “objetivamente”? Tal crença tem origem religiosa, ainda que quem participe dela seja indiferente religiosamente. Posto que todas as religiões têm ensinado e ensinam que o mundo, a natureza, o universo foram criados por Deus antes da criação do homem e, portanto, o homem já encontrou o mundo já feito e acabado, catalogado e definido de uma vez por todas, tal crença se converteu em um dado férreo do senso comum e vive com a mesma solidez, ainda que o sentimento religioso tenha se apagado e adormecido. (1986, p. 273, § 17).

A crença na objetividade do mundo exterior, derivada do fundo místico das tradições revelacionistas⁵, é um dado consolidado no senso comum, exatamente por seu caráter fragmentário e fortemente dependente de sistemas epistemológicos fechados, ainda que fetichizados. A formidável firmeza de semelhante crença encontra amparo no absoluto prestígio que as ciências naturais gozam desde o século XIX, radicando, num mesmo fundamento ontológico, todo o escopo cultural mitológico herdado à tradição como a moderna metodologia científica (FROSINI, 2003, p. 103-104). Em ambos os casos, qualquer esforço de sistematização conceitual resultará numa malha categorial que terá na série causal seu epicentro epistemológico, forjando uma ontologia determinista e, para se tornar inteligível, dependente de uma teleologia imanentista que deverá contar com um “deus oculto” como seu fundamento (GRAMSCI, 1984, p. 248, Q8, §61). Tal é, precisamente, a solução kantiana à resolução das antinomias dinâmicas em *Crítica da*

5 As tradições reveladas se dividem, fundamentalmente, em duas: histórica e natural. A primeira organiza sua escatologia e código moral a partir de uma suposta manifestação direta da divindade, em geral por meio de um agente profético. A segunda, projeta a manifestação divina na própria causalidade natural. Essa tradição é especialmente importante ao idealismo alemão, particularmente em Fichte, Schelling e Hegel (LIMA VAZ, 2002, p. 365 e ss.), estendendo-se, no idealismo italiano, a Croce e Gioberti (BIANCHI, 2008, p. 277 e ss.).

razão pura quando de sua passagem aos postulados da razão prática em sua segunda *Crítica*⁶.

A dedução gramsciana é sempre algo hermético, buscando referências encapsuladas na tradição com a qual se bate, referências estas, muitas vezes, inadmitidas. Carlos Nelson Coutinho, em sua série de ensaios que mapeiam o desenvolvimento da filosofia política moderna, *De Rousseau a Gramsci* (2011), localiza, já nas especulações do jovem Gramsci, uma base para se pensar a causalidade livre no seio da mecanicidade exterior, logrando assim estruturar as condições de possibilidade da própria transformação criativa dessa causalidade. Manacorda, outrossim, identifica, no mesmo período da vida de Gramsci, o embate entre as tendências espontaneístas e mecanicistas (MANACORDA, 2013, p. 77 e ss.). Essa dúvida de fundo, crucial à discussão acerca do princípio educativo, dirige-se à relação, eventualmente conflituosa, entre o livre desenvolvimento do indivíduo e a necessidade da coerção no processo educativo (GRAMSCI, 1999, p. 172-173, Q1, §123)⁷.

⁶ A primeira das antinomias dinâmicas na *Crítica da razão pura* opõe duas teses aparentemente inconciliáveis, uma relativa à ordem causal na natureza, fundamento das ciências da natureza, outra relativa ao advento da liberdade, fundamento da moralidade. Kant separará, ao final da primeira *Crítica*, as questões antinômicas em domínios ontológicos distintos, abrindo caminho para, em *Crítica da razão prática*, projetar uma metafísica dos costumes que opere em uma camada do ser interseccionada àquela na qual vige o estrito determinismo. Neste domínio, a moralidade se fundamenta, por meio dos postulados da razão prática, na ideia de um Deus como “hipótese racional”, fundamento epistemológico à direção da vontade orientada ao sumo bem, representado pela ideia de Deus. Neste trecho do Caderno 8 Gramsci faz notar que na filosofia de Croce e, em geral, em toda forma de idealismo, apesar de eventualmente não admitido, a “hipótese racional” de um “deus oculto” é absolutamente necessária, porquanto sua base última é sempre teológica.

⁷ Em carta a Carlo, Gramsci define com precisão a natureza da relação que o indivíduo com o ambiente durante o processo formativo, expressando a dialética causalidade-liberdade interno ao conformismo: “(...) o ambiente não justifica nada: me parece que toda a nossa vida é uma luta para nos adaptarmos ao ambiente, mas também, e especialmente, para dominá-lo e não nos deixarmos esmagar por ele.” (GRAMSCI, 2005a, p. 439, C 198, 25 de agosto de 1930)

Gramsci está em busca de uma ontologia da coletividade e sua forma histórica fundamental no conjunto da evolução histórica, fundamentando filosoficamente a tese apresentada por Marx nas *Teses contra Feuerbach*. Perceber as fragilidades nas origens do pensamento romântico-racionalista acerca do conceito de homem, atrai, desde o início, as atenções do pensador sardo. É a esse trabalho genealógico que Coutinho crê ser:

(...) também certamente por inspiração de Rousseau que, nesses escritos juvenis, o conceito de autonomia do sujeito, de origem kantiana, deixe de se referir apenas ao sujeito individual, como no próprio Kant ou Fichte, para assumir uma dimensão claramente coletiva ou comunitária (COUTINHO, 2011, p. 42).

A oposição, expressa nesse trecho de Coutinho, é entre um sujeito como coletividade ou como unidade estrita individualizada. O caminho kantiano, fundamento filosófico da *Weltanschauung* liberal, deve ser tensionada por expressões e perspectivas, apesar de idealistas, que desarmem, a partir da dimensão da coletividade, a articulação entre metafísica e ontologia newtoniana que resultará, a partir do concurso das noções de teleologia e imanência, a forma acabada de objetivismo determinista do idealismo alemão, expressão mais desenvolvida da racionalidade cindida da modernidade (COUTINHO, 2011, p. 44).

Esse movimento, em razão de sua essencialização inerente, gira facilmente do objetivismo naturalista para um subjetivismo criacionista. Porquanto Bukharin elege Berkeley, e não Kant, como seu alvo:

Pode a concepção de “subjetiva” de Berkeley ser dissociada da religião, e de que maneira Berkeley vinculava sua concepção com suas crenças religiosas? No Ensaio popular, como como no ensaio sobre Teoria e prática, em seu simplismo não logra compreender como podem estar vinculados com a religião tanto o materialismo mecânico como o subjetivismo mais extremo (GRAMSCI, 1986, p. 330, Q11, §30. Aspas e itálicos do autor.).

Em seu afã por dotar o senso comum de uma certeza apodítica a respeito da objetividade do mundo exterior (o que ele já tem arraigado), o *Ensaio popular* tenciona combater o idealismo reforçando justamente a crença primitiva e religiosa de uma objetividade autônoma e determinista, refazendo a ontologia estabelecida pela filosofia transcendental: “É notável que no *Ensaio* falta um tratamento adequado da dialética.” (GRAMSCI, 1984, p. 166, Q7, §29). Bukharin não o percebe, mas sua má compreensão da dialética (FROSINI, 2003) fá-lo esvaziar todo o potencial crítico-filosófico do materialismo histórico justamente em seu eixo central, que é precisamente o elemento acerca do qual crê elaborar sua apologia: a realidade do mundo externo.

Ser-nos-á útil uma pequena incursão biográfica. Nos primeiros anos da década de 1925, Gramsci utilizara o *Ensaio* como manual de formação nas atividades pedagógicas do PCI⁸. Posteriormente, já preso pelo regime fascista, sua posição em relação ao *Ensaio* é flagrantemente crítica, não restando da obra senão um sentido negativo, como ilustração valiosa sobre os caminhos e problemas que uma filosofia sistemática pode encontrar quando traduzida sob a forma de um manual, destinado a indivíduos que não atuam profissionalmente como intelectuais⁹. É interessante notar, na tradução que Gramsci realizou do *Ensaio* em 1925, que o amudado uso que Bukharin faz do termo lei é substituído não raro por expressões menos duras, como regularidade, relação causa-

8 Em 1925 Gramsci utilizara, na escola do Partido Comunista Italiano (PCI), a *Teoria del materialismo storico* de Bukharin como material à formação política do operariado. Já no período carcerário, contudo, Bukharin se torna objeto de uma crítica sistemática, cujo núcleo central está no Caderno 11 (FROSINI, 2003, p. 105-106).

9 Tal como em Marx, os aspectos epistemológico e ontológico jamais aparecem em seções dedicadas, seguindo o modelo da filosofia crítica, mas se articulam no interior de debates concretos. Nesse caso, a questão dos intelectuais e a mecânica da hegemonia aparecem com frequência, indicando que, à semelhança de Marx, a teoria metodológica se inscreve no próprio curso da exposição (NETTO, 2015).

efeito, etc. (BADALONI, 1978, p. 27-33). Gramsci, nesse momento, percebe a marca positivista e o fetiche científico-naturalista na base epistemológica do *Ensaio*. Com efeito, o termo lei encerra um pressuposto causal mecânico manifesto, franqueando ao movimento histórico toda a fonte de causação das sucessões das formas sociais, tornando o indivíduo um elemento meramente executivo, determinado, no interior da história. É fato que a própria inteligibilidade dessas sucessões e sua causação supõem uma permanência, e as condições de possibilidade ao juízo científico nela residem. Contudo, argumenta Badaloni, “a ciência (...) não se limita a constatar o automatismo induzido. Ela, como hipótese, torna-o absoluto (...).” (BADALONI, 1978, p. 30).

A tese marxiana “os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem” (MARX, 1978a, p. 329) é assimilada por Bukharin, seguindo a tradição da II Internacional¹⁰, sob uma perspectiva marcadamente determinista, projetando a teleologia, no interior da ontologia social (da história, da política), conforme seu paradigma inconfesso oriundo do materialismo filosófico vulgar. O elemento ativo do sujeito, sua relação dialética com a materialidade natural, desaparece frente à necessidade de guardar um lugar central à causalidade estrita pressuposta pelos cânones da ciência moderna. A esse respeito, diz Coutinho:

Mas o fato de que a ciência deva ser desantropomorfizadora, ou seja, deva se esforçar para captar o objeto sem nele projetar elementos próprios do sujeito que conhece, não significa, de nenhum modo, que o próprio sujeito não faça parte - ontologicamente - da estrutura objetiva

¹⁰ A “Internacional dos trabalhadores” consistiu, fundamentalmente, numa confederação de organizações proletárias com o propósito de estruturar um movimento internacionalista que pudesse consolidar uma ação política orgânica às crises periódicas do capitalismo. Seus congressos e ações políticas foram multifacetados, tendo, por vezes, um viés mais organizativo e com disputas filosóficas internas (como a primeira – 1864-1876), ou mais conectados com a macropolítica mundial, como a terceira (1919-1943). A segunda (1889-1914), porém, é de especial importância teórica para o marxismo pois, a partir de alguns de seus quadros, houve forte sincretismo com o positivismo, objeto de muitas das polêmicas contra as quais Gramsci se debruça em seus escritos (BRAUNTHAL, 1967).

do ser social que a ciência tenta reproduzir. O materialismo vulgar, mecanicista, que tantas vezes se apresenta como o autêntico marxismo, deixa de lado o segundo aspecto da questão: generalizando para o sujeito ontológico (o que atua) algo válido apenas para o sujeito gnosiológico (o que conhece), ele termina por eliminar o papel ativo do sujeito em geral na construção da vida social, afirmando que o homem se limita a refletir e registrar uma realidade que se processa independentemente de sua vontade. (É a posição, por exemplo, que se expressa no Tratado de Bukharin, tão duramente criticado por Gramsci nos Cadernos (COUTINHO, 1999, p. 60).

Retorna, com força, o problema da natureza humana e sua relação ontológica com a materialidade exterior. Angelo Broccoli, sob uma perspectiva diferente da de Coutinho, chega a resultados semelhantes, indicando estar na segunda e sexta *Teses sobre Feuerbach* o eixo fundamental da crítica a toda forma de mecanicismo estrito (BROCCOLI, 1985, p. 151 e ss., e 174). A partir desse quadro, podemos perguntar: qual a relevância filosófica da educação, da formação da classe trabalhadora, se a história segue um fluxo mecânico sob uma lei necessária? O indivíduo e a contingência da vontade não têm qualquer papel ontológico relevante, restando reduzido à condição de suporte material da causação histórica. Adiante, veremos que será essa a questão norteadora do trabalho de Croce. A Bukharin “escapa o conceito de movimento histórico, de devir e, portanto, de dialética” (GRAMSCI, 1984, p. 304, Q7, § 174). Ao tentar resolver os problemas das *Weltanschauungen* liberais e reacionárias logrando fundar um marxismo “científico”, por meio da sociologia, Bukharin retira o sujeito da estrutura ontológica, tornando a materialidade natural um objeto autenticamente metafísico – ou seja, chega aos mesmos resultados de Feuerbach. Tal consequência é de suma importância, pois mostra que a dimensão metodológica da filosofia marxista (tal como Gramsci a concebe), é central à determinação mesmo da própria forma do pensamento e, portanto, de suas consequências na determinação de um princípio educativo no interior da organização da cultura (COUTINHO, 1999, p. 45 e ss.).

1.3. Anti-Croce

Certamente o *Caderno 10*, dedicado ao estudo da filosofia de Benedetto Croce, é o momento mais fértil da reflexão filosófica gramsciana. O estudo comparado dos escritos de Gramsci e Croce é particularmente difícil em razão da malha conceitual frequentemente homonímica, embora divergente em seus fundamentos lógicos e epistemológicos. Conceitos como o de Estado e sociedade civil, consenso, a identidade entre filosofia e história, bem como suas discussões a respeito da relação entre a ética e a política, tornam a apreciação da crítica gramsciana a Croce um trabalho não estritamente filológico, mas necessariamente epistêmico-ontológico.

Domenico Losurdo indicara, em seus estudos sobre os escritos de juventude de Gramsci, a proximidade do pensador sardo tanto com a filosofia de Croce quanto com a de Gentile (LOSURDO, 2006, p. 292). Croce, por sua vez, estivera radicado, também na juventude, sob as bases do materialismo histórico de Labriola, autor que Gramsci mobilizará amiúde em seu recenseamento do idealismo italiano (FROSINI, 2003, p. 50). Em todos esses casos, a formação e as tomadas de posição da constelação de intelectuais italianos, considerando especialmente a influência de Spaventa sobre Croce, remete-nos, historicamente, ao fértil *Risorgimento*¹¹, que não fortuitamente é objeto do *Caderno 9* (LOSURDO, 2006, p. 306 e ss). Álvaro Bianchi, em sua reconstrução das reflexões de Gramsci nos *Cadernos* – portanto a partir de um enfoque distinto do de Losurdo -, deriva a associação intelectual primária de Croce a Gioberti, complexificando ainda mais o

11 O *Risorgimento* italiano configura, para Gramsci, muito mais do que o processo de afirmação nacional da nova ordem burguesa, com seus dolorosos movimentos de reestruturação política, econômica e cultural. Como é habitual, Gramsci pensa esse período da história italiana como um eixo teórico fundamental da própria dinâmica da hegemonia, isto é, busca capturar intelectualmente quais são as tendências que operam historicamente no processo de ascensão e afirmação de uma classe social em um momento de crise do bloco histórico.

quadro das referências teóricas dos moderados durante o *Risorgimento* (BIANCHI, 2008, p. 279-280).

Gramsci, não obstante, bater-se-á contra uma já consolidada posição obtida por Croce após a publicação de sua *Estética*, em 1902. Em 1938 – no ano seguinte à morte de Gramsci – Croce publica sua *História como pensamento e ação* (1962), consolidando seu liberalismo oposto, em duas frentes, tanto ao marxismo da Segunda Internacional como, ato contínuo, ao fascismo. O intuicionismo d’*A Estética* se enfeixa, finalmente, em sua teoria da história, articulada organicamente à sua antropologia e sua ciência política. Trata-se, com efeito, do acabamento de um edifício filosófico que aparecera a Gramsci esboçado já em sua juventude, especialmente quando da publicação de *Teoria e história da historiografia* (CROCE, 1948).

A história aparece, para Croce, como a própria cena na qual se articulam elementos submetidos à causalidade estrita, como os fatores econômicos e camadas consuetudinárias e, em relação dialética, a liberdade humana, como manifestação da vontade subjetiva dos homens:

Somos produto do passado, e vivemos imersos no passado, que nos oprime por todos os lados. Como nos lançarmos a nova vida, como criarmos nossa nova ação sem fugirmos do passado, sem nos pospormos ao passado? E como nos pospormos ao passado, se estamos dentro dele, e ele somos nós? Não há senão uma via de escape, aquela do pensamento, que não rompe a relação com o passado, mas sobre ele se levanta idealmente e o converte em conhecimento (CROCE, 1962, p. 34-35).

Trata-se da tentativa de acomodação, no âmbito da teoria da história – portanto sob matrizes já hegelianas –, da terceira antinomia kantiana, na qual se opõe a causalidade estrita no plano fenomênico à faculdade da razão de conhecer, independente do conteúdo da experiência possível, cujos dados são organizados no espaço e no tempo. A prisão na

qual o homem se encontra no enredo da história (MARX, 1978a, p. 329) poderá ser superada por um ato gnosiológico, a partir de um corte ontológico entre os planos da causalidade e do pensamento puro, da vontade subjetiva. Croce continua:

É preciso olhar de frente para o passado ou, sem metáfora, reduzi-lo a problema mental e resolvê-lo numa proposição de verdade, que será a premissa ideal para nossa nova ação e nossa nova vida (CROCE, 1962, p. 34-35).

A liberdade, sob a filosofia transcendental, consiste precisamente na possibilidade de inauguração de novas séries causais oriundas dos atos de vontade. Croce recusa a solução hegeliana de se subsumir a causação à efetividade do espírito absoluto no curso mesmo da causalidade temporalizada, por considerar que tal solução resulta por, inexoravelmente, diluir a individualidade humana no fluxo das sínteses do espírito (GRUPPI, 1978, p. 101). Antes, a história é algo posto diante do sujeito embora possa, a partir de sua incisão crítico-racional, ser modificada por ele:

(...) e aqui as categorias, que formavam os juízos operam não mais como predicados dos sujeitos, mas como potências do fazer. Entendemos o fazer em seu sentido mais amplo, útil e moral, artístico e poético, ou qualquer outro, inclusive o fazer filosófico ou historiográfico, a filosofia-história, que é ao mesmo tempo história do pensamento passado e posição do novo, de um novo filosofar, que por sua vez passará a ser objeto de historiografia (CROCE, 1962, p. 40).

Cioso por manter a autonomia do sujeito, mas sem abrir mão de sua sustentação na temporalidade do espírito materializado na história, Croce repõe a antinomia kantiana no interior mesmo da discussão sobre a relação indivíduo e coletividade.

Não haverá outro caminho senão o de retirar da história – síntese dialética dos distintos, forçosamente antinômicos – qualquer caráter científico. Isso significa abolir ao juízo histórico e mesmo a toda a historiografia o advento da predição, resultando numa

área do saber presa ao irracionalismo estrito (LUKÁCS, 1971; LUKÁCS, 1959). Não há, pois, qualquer universal ou elemento de permanência que possa fornecer um elemento epistemologicamente estável à historiografia. Resta buscar na miríade de condicionantes históricas, o fator integrador que explique a mudança, ainda que contingente, das diversas formações sociais ao longo da história. A busca pelo princípio educativo deriva, diretamente, dessa dialética entre o conformismo da formação histórica e as incisões da liberdade (MANACORDA, 2013, p. 89 e ss.).

Tal é a tarefa da filosofia. Melhor dizendo, a filosofia não somente se defronta com a história no sentido de localizar seus epifenômenos de liberdade, mas é a própria história, enquanto síntese de pensamento e ação (CROCE, 1962, p. 40 e ss). Essa identificação entre filosofia e história, ação e pensamento, já presente em *Teoria e história da historiografia* (GRAMSCI, 1986, p. 119, Q10, §3) e sobretudo consolidada em *História como pensamento e ação*, faz Gramsci reconhecer rudimentos de materialismo histórico no pensamento de Croce, denunciando influências de seu discipulado com Labriola (GRAMSCI, 1986, p. 118, Q 10; § 2).

Mas, aqui, o pensamento não é uma racionalidade imbricada nos processos vitais da existência – acerca dos quais trataremos adiante -, mas a razão pura prática kantiana, a qual, por meio do imperativo categórico, abre fraturas na série causal estrita, inaugurando novas séries causais por liberdade (FROSINI, 2003, p. 181-182). Daí, para Croce, a história estar permeada e, mais, ter seus impulsos revolucionários, instaurados por ações que expressem o gênio individual e a autonomia do sujeito abstrato que se afirma pelo imperativo (SEMERARO, 2001, p. 139).

Em carta à cunhada Tania, Gramsci observa, na produção teórica de Croce, um intento claro de “liquidar a filosofia da práxis”. Afirma Gramsci:

Já mencionei a grande importância que Croce atribui à sua atividade teórica de revisionista, bem como o fato de que, como admite explicitamente, todo o seu esforço de pensador, nestes últimos vinte anos, foi guiado pelo objetivo de completar a revisão até transformá-la em liquidação. (GRAMSCI, 2005b, p. 194, C 303, 2 de maio de 1932)

Trata-se da revisão do materialismo histórico, e sua *Teoria e historia della storiografia* vem a esse propósito (SEMERARO, 2001, p. 137). Gramsci está particularmente interessado em um elemento específico da revisão, e questiona se tal elemento tem esse poder de liquidação aludido:

(...) hoje, ele dá forma literária àquela história que chama de ético-política, da qual a Storia d'Europa deve ser e se tornar o paradigma. Em que consiste a inovação trazida por Croce, será que tem aquele significado que atribui a ela e, especialmente, tem aquele valor de “liquidação” que ele pretende? (GRAMSCI, 2005b, p. 194, C 303, 2 de maio de 1932. Aspas e itálicos do autor)

Gramsci tratará dessa discussão no *Caderno 10* (1986, p. 128-129, § 9), no qual se refere ao novo paradigma presente em *História da Europa* de Croce. Adiante, em § 11, do mesmo *Caderno* (1986, p. 132-133), Gramsci irá confrontar, após analisar a função do conceito de liberdade no quadro conceitual da filosofia da história crociana, a experiência dos anos de 1890 a 1900, na qual aceitara o materialismo histórico, e sua guinada liberal, orientada no sentido de sua revisão-liquidação. Gramsci então retorna à tradição idealista-liberal pré-hegeliana, contemporânea à Revolução francesa, em busca de elementos que operem como uma inovação, no interior do historicismo, capaz de “liquidar” a filosofia da práxis. A liberdade da vontade, baseada na autonomia individual da moral kantiana, será o elemento chave que, na dialética dos distintos, transformará a teoria da história de Croce, ainda que mantendo o verniz hegeliano:

A eficácia dessa ampliação do conceito de história abstrata, analógica ou naturalizante para o campo empiricamente referido como "espiritual" (e, portanto, se divide do que é empiricamente referido como "natural"), não pode ser questionada. Conheçam as grandes consequências que a filosofia deriva da resolução do conceito realista de "natureza" no conceito idealista de "construção" que o espírito humano faz da realidade, agindo como "natureza"; para cuja resolução Kant trabalhou infatigável e sutilmente, chegando até os dias atuais. (CROCE, 1948, p. 118).¹²

A síntese dos distintos (construção ideal e natureza) em Croce, articulando a historicidade especulativa do hegelianismo à metafísica dos costumes da filosofia transcendental, pretende liquefazer, num só golpe, toda a teoria da história marxiana, precisamente porque essencializa o indivíduo e lhe atribui uma posição numênica no teatro das transformações históricas. Que esse objetivismo se afasta fortemente de Hegel o atesta a restauração da terceira antinomia no coração da filosofia da história crociana, tornando sua dialética dos distintos uma recuperação, “pela porta dos fundos”, para dizermos com Nietzsche¹³, do formalismo lógico aristotélico. Carlos Nelson Coutinho indicou a distância que Croce toma - em seu revisionismo - de Hegel, aproximando-se da dialética subjetiva de Fichte – autoproclamado como autêntico discípulo de Kant. Trata-se do intuicionismo d’*A Estética* plasmado na filosofia da história (COUTINHO, 2011, p. 134).

Em relação à imbricação de história e ação humana, diz Croce:

12 Tradução nossa.

13 Nietzsche, em *Crepúsculo dos ídolos* (2001, p. 65), acusa Kant de “desonestidade intelectual”, precisamente por, após ter aniquilado – segundo sua leitura -, os conceitos de Deus, alma e liberdade em *Crítica da razão pura*, os readmitira, “pela porta dos fundos”, em *Crítica da razão prática*. Tomando uma certa liberdade hermenêutica, poder-se-ia dizer que Croce, após recusar a anistoricização da liberdade na história (portanto associando a história à própria liberdade, como defende o materialismo histórico), torna-a novamente um númeno, reinstaurando a clivagem pensamento e ação, esvaziando, assim, o conceito de práxis.

(...) a relação entre historiografia e atividade prática, entre conhecimento histórico e ação, estabelece uma ligação ente ambas, mas não exatamente uma relação causal e determinista. A ação tem como precedente um ato de conhecimento, a solução de uma particular dificuldade teórica, a remoção de um véu em face do real; mas, como ação, surge somente de uma inspiração original e pessoal, de qualidade inteiramente prática, de prática genialidade (CROCE, 1962, p. 155).

Não se trata, simplesmente, do sujeito lógico da ética kantiana operando na malha da historicidade. Croce sublima o sujeito moral transcendental sob a forma do gênio, posto no cenário filosófico pela *Crítica do juízo*, de Kant. O vínculo entre estética e ética, recuperando um antigo tema socrático (e bastante caro à tradição do idealismo alemão, chegando até Nietzsche e Schopenhauer), será o esteio para a identificação crociana da política com a ética, fundando, como princípio, a natureza de seu conceito de Estado (CROCE, 1962, p. 47 e ss).

Hegel e Marx, Croce e Gramsci: “mudam os nomes, os dialetos, os rostos, mas não os eternos antagonistas” (BORGES, 1997, p. 102). A observação de Jorge Luís Borges¹⁴ acerca da importância histórico-filosófica das filosofias de Platão e Aristóteles cabe, aqui, à relação entre Marx e Hegel e entre Gramsci e Croce, se seguirmos a linha argumentativa de José Paulo Netto (NETTO, 2015). Segundo esse autor, a tese estruturalista de um corte epistemológico no interior da obra de Marx, distinguindo um jovem Marx de um Marx na maturidade, se esvai quando cotejamos a construção do objeto precípua das especulações marxianas na década de 1840 com a elaboração de sua crítica da economia política, apresentada de forma acabada n`*O Capital*. Trata-se, efetivamente, da relação entre o Estado e a sociedade civil, eixo teórico fundamental para

14 Em *Deutsches Requiem*, Borges elabora uma interessante ideia, que bem poderia ilustrar os paralelos Marx-Hegel, Gramsci-Croce. “Se tem dito que todos os homens nascem aristotélicos ou platônicos. Isso equivale a declarar que não há debate de caráter abstrato que não seja um momento da polêmica de Aristóteles e Platão. Mudam os nomes, os dialetos, os rostos, mas não os eternos antagonistas” (op. cit. , tradução nossa.).

sua teoria da história, para a qual a crítica da economia política opera, epistemologicamente, como meta-ciência, responsável por fornecer os elementos críticos para a ontologia do ser social da filosofia da práxis.

Croce, em sua síntese ao problema da antinomia causalidade-liberdade, recorrendo ao conceito de gênio da *Crítica do juízo*, retorna, no momento de fundação das bases ontológicas de sua teoria da história, precisamente ao problema da relação entre o Estado e a sociedade civil, reinstaurando a polêmica. Gramsci, porém, como figura nesse debate?

Seguindo o fio da dialética dos distintos, Gramsci indica a oposição crociana entre o Estado e a sociedade civil sob a chave de uma relação em camadas, um ponto de articulação ontológica entre os planos numéricos e fenomênicos. Seguindo Hegel, para o qual a sociedade civil é o espaço do puro interesse privado, Croce associa o referido interesse à atuação do sujeito transcendental em seu domínio moral, operando segundo os termos lógicos do imperativo categórico, tal como é elaborado em *Fundamentação à metafísica dos costumes*, de Kant. A existência associativa do indivíduo, enquanto átomo agregado formando a sociedade civil, estabelece a conexão dos interesses privados exatamente porque, no momento da verificação lógica da máxima subjetiva do imperativo categórico, a universalidade é obtida pois, sob a lógica, os diversos interesses privados deverão, necessariamente, concordar, tornando-os auto-legisladores unificados pelos cânones da lógica formal. Na história política crociana, o imperativo categórico passa de recurso epistemológico para a conexão da sociedade civil a fundamento ontológico à atuação da mão invisível smithiana, naturalizando, assim, o paradigma econômico liberal, numa manifesta identificação entre filosofia e ideologia (GRAMSCI, 1984, p. 150, Q7, §9).

Porquanto, para Croce, o distinto expresso pela sociedade civil, em oposição ao Estado, possui racionalidade própria – o que o afasta de Hegel, para quem a sociedade civil é o “reino da miséria física e moral” (HEGEL, 1978, p. 162-163). Tal racionalidade, derivada, como mencionamos supra, do imperativo categórico kantiano, forma o consenso (GRUPPI, 1978, p. 103 e ss.), expressão ideológica que movimenta a hegemonia e que serve como espelho, no âmbito das relações no interior da cultura, à forma do entendimento equivalencial operante no âmbito da economia, isto é, como organizador abstrato das relações antagônicas entre os produtores privados.

Sob as condições impostas pelo cárcere, Gramsci não tivera acesso ao livro de Croce (GRAMSCI, 2005b, p. 194, C 303, 2 de maio de 1932). Sua inferência deriva, ao que sugere, do conjunto da produção crociana nas duas décadas anteriores e, também, de algum material extraído de *Teoria e história da historiografia* (1948)¹⁵. Não obstante, suas observações em carta à Tânia indicam a percepção de que, na síntese última da teoria da história de Croce, há uma ressignificação do conceito de sociedade civil que, por meio da noção e consenso, reestabelece, nesse polo da relação com o Estado, uma racionalidade própria, capaz de orientar a hegemonia, em termos liberais, posicionando a sociedade capitalista como a forma social mais acabada teleologicamente:

Pode-se dizer concretamente que Croce, na atividade histórico-política, acentua unicamente aquele momento que, na política, se chama de “hegemonia”, do consenso, da direção cultural, para distingui-lo do momento da força, da coerção, da intervenção legislativa estatal ou policial. (GRAMSCI, 2005b, p. 194, C 303, 2 de maio de 1932)

¹⁵ Embora a discussão sobre a dinâmica do poder e do consenso se encontrem sistematizados em *Ética e política* (CROCE, 1994).

A dialética dos distintos, aqui, resulta em fetichismo, na medida em que termina por absolutizar o polo econômico da relação sociedade civil-Estado exatamente quando pretende recusar o determinismo econômico da leitura positivista do marxismo da Segunda Internacional. Recorrendo a um elemento não determinista, a liberdade, Croce acaba por ter de reformular a dialética, caindo novamente no abstracionismo da lógica formal. Isto porque o fundamento de sua saída ontológica, baseada na autonomia do sujeito transcendental, está totalmente ancorada nas tábuas de categorias e juízos elaboradas na *Crítica da razão pura*. Com uma surpreendente *prestidigitação metafísica*¹⁶, Croce tomará a forma social dos produtores privados, base ontológica do bloco histórico capitalista, como expressão ontológica universal de toda a humanidade, finalmente elaborada na quadra histórica que consagra esse percurso teleológico. Com efeito, “a operação realizada por Croce – que consiste em pôr o abstrato no lugar do concreto, o conceito ou pensamento do homem no lugar da realidade social ou natural – é a típica inversão idealista” (GRUPPI, 1978, p. 107).

Os termos do problema da relação Estado e sociedade civil são novamente repostos. Agora, contudo, com um aperfeiçoamento conceitual, mobilizando, nos marcos da crítica da economia política, a questão da direção cultural, isto é, o problema da hegemonia (SEMERARO, 2001, p. 147). Porquanto toda a discussão a respeito da questão dos intelectuais se inscreve, organicamente, nos debates marginais consagrados pelo marxismo, quais sejam, a questão ôntico-epistemológica, sobre a natureza da

¹⁶ Em Kant e o fim da metafísica, Gerard Lebrun reconstrói o núcleo da crítica kantiana à metafísica clássica, residente, precisamente, na intersecção – não percebida –, entre os planos numênico e fenomênico. A filosofia tende, nesse quadro, a iniciar sua especulação abstrativa a partir dos dados confiáveis da ontologia material para, sob uma prestidigitação, saltar em direção às formas gerais dos númenos, extraviando a razão (LEBRUN, 2002, p. 95-133).

mercadoria e, ao final, indicando a inovação principal da obra de Gramsci, sua teoria política (COUTINHO, 2011, p. 10-11).

Em relação ao problema da coerção, é preciso notar que esse quadro do pensamento crociano aloca no Estado a fonte e a gestão dos processos coercitivos, identificados de modo simplista com a rede causal que se projeta como um para-si à liberdade individual. Parece-nos que, por analogia, Croce incorre no mesmo equívoco de Feuerbach, expresso na quinta tese (MARX, 1978a, p. 52), que consiste em reduzir o domínio da práxis, enquanto síntese prático-crítica, a mero intuicionismo. Essa restituição do sentido prático-crítico da prática levará Gramsci, conforme demonstra Manacorda (2013, p. 96), à resolução de sua busca pelo princípio educativo moderno no trabalho e, mais precisamente, no trabalho industrial (GRAMSCI, 1999c, p. 157-159, Q14, §69).

1.4. Croce caminha de ponta-cabeça.

Aludimos, acima, à circunstância de uma reprodução, no *Caderno 10*, de uma polêmica já anteriormente elaborada, em torno da relação entre sociedade civil e Estado, primeiro entre Marx e Hegel, depois entre Gramsci e Croce. Não se trata, em ambos os casos, de uma contenda estritamente filosófica mas, assim o pretende Marx e Gramsci, de uma disputa política. Com efeito, o deslocamento conceitual acerca da noção de natureza humana, certamente formulada em termos teológicos durante boa parte da história da filosofia, é percebida, nos referidos debates, como eixo fundamental de toda a compreensão sobre a organização da cultura e, portanto, da teoria da história, de sua causalidade e, destarte, da pedagogia e da definição do princípio educativo.

Em suas intrincadas sínteses teóricas de hegelianismo, kantismo e materialismo histórico, Croce admite a historicidade da filosofia, como expressão temporalizada de todo o complexo da cultura. Reconhece, outrossim, a identidade entre a filosofia e a política, cânone fundamental da ontologia marxista, e ponto fulcral tanto da teoria política leniniana como da gramsciana (PORTELLI, 1990, p. 61 e ss.).

O recuo kantiano de Croce, quebrando a harmonia do sistema ao hipostasiar o sujeito transcendental meramente formal como centro do processo histórico real, em que pese seu fetichismo, não deixa, contudo, de ter importantes consequências histórico-políticas, na medida em que toda à organização da cultura subjaz uma sistematização falaciosa, resultando em equívocos na percepção – e, adrede, na própria consciência de classe – e, ato contínuo, em sua organização, desidratando seu potencial transformador.

A disputa pela compreensão é a disputa pela transformação do real. Gramsci retorna, amiúde, à décima primeira das *Teses contra Feuerbach* com uma contribuição nova, eventualmente apenas encapsulada em Marx: ao instar os filósofos a não só

interpretarem a realidade mas, também, transformá-la, o Marx de Gramsci demanda um abandono da noção tradicional de filósofo e, portanto, de filosofia, exigindo uma precisão conceitual mais acurada para que tenhamos a correta apreensão da referida tese.

O indivíduo crociano, agente histórico atomizado sob os impulsos contingentes do gênio, encerra uma separação radical entre a materialidade da história e seu aspecto intelectual, estabelecendo uma relação heterogênea entre ambos os termos. Sua dialética, assim, se torna mera “técnica do pensar”, uma lógica que paira sobre a ontologia, sem jamais constituir, com essa, uma unidade real (GRAMSCI, 1986, p. 313-314, Q11, §44). Sua *História como pensamento e ação*, ao recusar a unidade dialética entre pensamento e ação, resulta em essencialização e anistoricização do pensamento, divorciando-o da história, justamente o contrário do que pretende estabelecer.

Politicamente, a separação entre pensamento e ação, enquanto separação epistemológica entre númenos e fenômenos, flagrantemente confirmará a consolidada separação ocidental entre trabalhos intelectual e manual. Seu caráter metafísico e sua matriz teológica são denunciados por Gramsci tanto por sua origem conceitual, resultando inexoravelmente em um mundo das ideias, quanto por sua dependência, para se obter alguma inteligibilidade filosófica, de se recorrer a alguma estrutura espiritual que dê sentido à rede causal. Com efeito, a história não tem um sentido *em si mesmo*, mas somente confrontada, como termo heterogêneo, com algum elemento inteligente ou intencional. O princípio educativo romântico, sua teoria do desnovelamento das potencialidades do aluno sob um curso espontaneísta, reside, entre outros aspectos, nessa clivagem entre pensamento e ação (GRAMSCI, 1999, p. 172-173, Q1, §123).

Tal elemento condutor, hegemônico (GRUPPI, 1978), terá no trabalho sua base ontológica, atividade constante e demiúrgica da história (MANACORDA, 1975b, p. 59 e ss.). Produtor de riquezas materiais e sistemas de pensamento, o trabalho, como atividade,

configura a expressão *par excellence* da síntese em ato do pensamento e da ação e será, enquanto processualidade plástica, a única possível substância histórica.

Porquanto Gramsci, ao conceituar a ciência, a identificará com o processo de trabalho, enquanto exemplar da referida unidade dialética entre intelecto e ação. No *Caderno 4*, Gramsci indaga se se entende “por ciência a atividade teórica ou a atividade prático-experimental dos cientistas?” (1999b, p. 185-186, §47). Acompanhando Engels, Gramsci afirmará o segundo sentido, associando a ciência ao trabalho, enquanto processo de objetivação das forças espirituais do homem, em seu confronto com a natureza, por meio de relações sociais específicas. Interpretando Engels, Gramsci prossegue indicando que o parceiro de Marx queria afirmar, com tal postulação, “o caso típico em que se estabelece o processo unitário do real, isto é, através da atividade prática, que é a mediação dialética entre homem e natureza, isto é, a célula ‘histórica’ elementar.”

Já no *Caderno 11*, em que Gramsci lança suas críticas ao mecanicismo determinista do *Ensaio*, essa formulação reaparece, fortalecendo a ênfase à unidade dialética entre homem e natureza, situando a tecnologia como expressão da objetivação da práxis como elemento fundante da ontologia, isto é, “do real”. Diz Gramsci:

Entende-se por ciência a atividade teórica ou a atividade prático-experimental dos cientistas? Ou a síntese das duas atividades? Poder-se-ia dizer que reside nisso o processo unitário típico do real, ou seja, na atividade experimental do cientista, que é o primeiro modelo de mediação dialética entre homem e natureza, a célula histórica elementar pela qual o homem, pondo-se em relação com a natureza através da tecnologia, a conhece e a domina (GRAMSCI, 1986, p. 302-303, Q11, §34).

Já não é mais possível, nesses termos, pensar a ontologia a partir de uma materialidade absoluta, ou em seu oposto, fundada no espírito. Sob a mediação da tecnologia, sua objetivação, o homem produz a si mesmo justamente como suporte, na

práxis, da “célula histórica elementar”, princípio unitário do real, para os quais a experiência científica é o exemplar fundamental. Como tal, Gramsci compreende um trabalho sintético, unidade em ato de pensamento e ação, termos indissociáveis, somente concebíveis em sua interação dinâmica. O cientista é um trabalhador, um operário, da mesma forma que, “em qualquer trabalho físico, até mesmo no mais mecânico e degradado, há um mínimo de qualificação técnica, isto é, de um mínimo de atividade intelectual criadora” (GRAMSCI, 1999b, p. 188, Q4, §49). Com efeito:

A experiência científica é a primeira célula do novo processo trabalho, da nova forma de união ativa entre homem e natureza: o cientista-experimentador é um “operário”, um produtor industrial e agrícola, não é puro pensamento: ele também é, aliás, o primeiro exemplo de homem que o processo histórico tirou da posição de caminhar de ponta-cabeça, para fazer caminhar sobre os pés. (GRAMSCI, 1999b, p. 186, Q4, §47. Aspas do autor.).

A história, em seu último impulso de desenvolvimento – cujo ápice foi a primeira revolução industrial –, clarificou a síntese ontológica entre os artificialmente cindidos trabalhos intelectual e manual, percebidos como “novo processo de trabalho”, “nova forma de união ativa entre homem e natureza”. Gramsci não se refere aqui a um processo há pouco surgido, mas há pouco desvelado pelas modernas técnicas de produção. Enquanto os processos de trabalho, a relação dialética entre homem e natureza, se mantinham tecnologicamente precários, suas objetivações apareciam sob aparências ideologicamente difusas, conectadas a um imaginário místico-teológico. Repleto de simbolismos mágicos, mesmo a ciência antiga, a arte e os recursos produtivos apareciam como instrumentos cuja finalidade jamais se mostravam claramente como o que eram: objetivações da relação dialética entre homem e natureza. Porquanto, também na filosofia, o binômio matéria/espírito aparecia oposto, heterogêneo, e amiúde antinômico (BROCCOLI, 1985, p. 79 e ss.). Porquanto Gramsci radicará no trabalho o elemento de

emancipação histórica que, enquanto princípio educativo, orientará a pedagogia na construção do novo bloco histórico que deve superar a sociedade de classes (MANACORDA, 2013, p. 268 e ss.).

Croce, contudo, já trabalha sob os modernos termos da sociedade industrial, e tem diante de si a filosofia plenamente materializada historicamente, e as sínteses intelectuais e práticas consolidadas sob a “nova união ativa”, a experimentação científica. Sua insistência na cisão ente homem e natureza, além de expressar uma malha conceitual invertida, de cabeça para baixo, denuncia – e isso é o mais importante – o caráter reacionário imanente a toda forma de fetichismo. O abstracionismo no qual se prende a ontologia liberal, terminará por estabelecer uma matriz equívoca sobre os processos formativos da cultura, separando artificialmente as dimensões prático-intelectivas da ação humana, forjando hierarquias epistemológicas que apenas reforçam os mecanismos de dominação intrínsecos à sociedade de classes, naturalizando a condição extenuante do trabalho subsumido formal e materialmente ao capital ¹⁷. O domínio político da classe trabalhadora reside, no interior dos processos de produção da hegemonia, precisamente na rejeição do potencial humanizador e criativo inerentes ao trabalho, sua natureza cooperativa e seu potencial organizativo. O trabalho é, assim, reduzido a mera mecanicidade no interior da produção de mercadorias, “*essência subjetiva da propriedade*

17 Sob a sociedade de classes opera a circunstância que nega ao trabalhador o acesso aos meios de produção, sujeitando-o, para que possa produzir materialmente a sua existência, à subordinação alienada de sua força de trabalho à propriedade privada dos meios de produção. Nessa relação social que submete a força de trabalho à forma social da propriedade privada é definida a subsunção formal do trabalho, que consiste precisamente nessa sua condição única de existência. No capitalismo, cuja forma social reduz todo o trabalho à necessária forma do valor, não há outra maneira do trabalho produzir sua existência senão subordinando-se formalmente à coação da propriedade privada. Mas essa subordinação formal se refere tão-só às condições sociais de consecução do trabalho sob o capitalismo. Uma vez subsumido formalmente, o trabalho será controlado, na dimensão técnica, pela racionalidade específica do ramo produtivo no qual está inserido. Tal subordinação, então, com todo o seu sistema de controles orientados à eficácia da exploração do trabalho, constitui a subsunção real ou material do trabalho. (MARX, 1978c, p. 51 e 56).

privada” (MARX, 1978a, p. 3. Itálicos do autor.), suportado por uma classe fragmentada e prostrada politicamente.

1.5. O insidioso idealismo

A discussão em torno do conceito de natureza humana, segundo compreendemos, ganha verdadeira relevância filosófica se considerarmos a importância da tese acerca da identidade e traducibilidade da filosofia, da política e da história. Frosini e Baratta dedicam atenção a esse aspecto da obra gramsciana, indicando que a conversibilidade da filosofia em política, em história etc. opera como ponto de chegada de toda a crítica gramsciana da ideologia e, por consequência, de toda a dinâmica do bloco histórico (FROSINI, 2014, p. 576-577). A construção criativa em Gramsci, frequentemente sustentada por polêmicas com alvos bem escolhidos – como Croce e Bukharin –, associada ao seu hipercriticismo, “não diminui a convicção: a) de que o materialismo histórico ou a filosofia da práxis seja uma filosofia original, superior e autossuficiente; b) que os tempos, por enquanto inclementes, vão amadurecer a seu favor” (BARATTA, 2004, p. 229) A relação entre a filosofia e as demais expressões da práxis deve ser demonstrada em sua unidade dialética e orgânica, evitando toda a interpretação de um vínculo acidental, analógico ou que signifique influências meramente contingentes. Com efeito:

Ambos os aspectos desta convicção têm a ver com a questão da “tradução” e da “traducibilidade”. A propósito da centralidade teórica e política destes conceitos, Gramsci remete respectivamente a Marx e a

Lênin. Cita *A Sagrada família*, onde Marx demonstra “como a linguagem política francesa, utilizada por Proudhon, corresponda e possa se traduzir na linguagem da filosofia clássica alemã” (Q4, §41, p.467)¹⁸: estamos aqui, evidentemente, no coração do problema decisivo da conexão /equivalência entre filosofia e política.” (BARATTA, 2004, p. 229-230).

Podemos adicionar, sem dúvida, a equivalência entre filosofia e pedagogia, e desta última com a política. A partir desse princípio da filosofia da práxis, toda disputa filosófica se torna, ao mesmo tempo, uma disputa política, uma questão decisiva na condução da causalidade histórica e, portanto, uma incidência direta na dinâmica da hegemonia no interior da organização da cultura.

E a questão não se coloca no plano superficial das enunciações finais das teorias. Se se tratasse apenas de uma questão de conteúdo, bastaria a Gramsci combater o liberalismo crociano ou, com mais energia, o reacionarismo gentiliano, partidariamente vinculado ao fascismo, ameaça direta e concreta à atuação política gramsciana nas décadas de 1920 e 1930. Mas Croce, um moderado opositor ao regime de Benito Mussolini, é um dos alvos escolhidos, a ponto de Cacciatore (CACCIATORE, 1987) especular que os *Cadernos* constituem um esboço para um sistemático *Anti-Croce*, à semelhança do *Anti-Duhring*, de Engels (GRUPPI, 1978, p. 116).

Acompanhando Frosini, porém, defendemos neste trabalho que a crítica epistemológica dirigida a Croce é lançada, também, a Bukharin. Não obstante a identidade – ao menos *lato sensu* – política de Gramsci e Bukharin, os escritos dos *Cadernos* 4, 8 e, principalmente, 11, são absolutamente rigorosos. Cumpre notar que Gramsci, em alguns escritos pré-carcerários, também devotara admiração por Croce,

¹⁸ Baratta cita a seguinte edição dos Cadernos: GRAMSCI, A. *Quaderni del carcere*. Edição crítica de Valentino Guarratana. Turim: Einaudi, 1975. 4v. Na edição que utilizamos, o trecho mencionado segue a seguinte referência: GRAMSCI, 1999b, p. 178-179.

possivelmente por encontrar na obra do erudito filósofo um bom antídoto contra o incômodo positivismo que se imiscuiu no seio do marxismo durante a Segunda Internacional (BIANCHI, 2008, p. 96-97). Mas não nos parece que a equação se fecha somente pelos aspectos teórico-biográficos de Gramsci, tampouco recorrendo a um expediente erístico tão óbvio. A escolha desses interlocutores contém, pensamos, o sinal de uma intencionalidade intelectual específica que subjaz toda a produção dos *Cadernos*: trata-se dos embates epistemológico e ontológico.

No curso da dinâmica histórica, a hegemonia cumpre uma função demiúrgica, consolidando ou esboroando as tendências fundamentais do bloco histórico em ato. Toda a organização da cultura, isto é, toda a organização política, econômica, pedagógica e, especialmente, das classes sociais no interior do Estado terão seus jogos de tendências e contratendências definidos por princípios estabelecidos num complexo embate, no qual a filosofia tem um papel central.

Com efeito, uma cultura organizada em termos reacionários possui alguns caracteres bem específicos, entre os quais estão a definição de suas categorias (como natureza humana, Estado, sociedade civil, etc.) em termos idealistas, como essências fixas e anistóricas. Trata-se de uma inversão fetichista do princípio ontológico do movimento constante dos blocos históricos, cuja função é naturalizar categorias e relações sociais específicas, ocultando sua transitoriedade e, eventualmente, seus mecanismos de violência política intrínsecos.

A natureza humana, assim, será realizada ou negada a depender dos instrumentos de dominação em voga em determinada quadra de um bloco histórico. Sua afirmação, então, depende de uma percepção correta acerca de sua relação contraditória no interior da formação social e na efetivação das possibilidades de suas virtualidades criativas.

A educação é elemento axial nesse complexo. A organização da cultura opera em diferentes níveis e por diferentes instrumentos, mas Gramsci é cioso ao observar a educação como elemento central nessa constelação de determinações. Há, pois, no fulcro de sua filosofia política o esforço por evidenciar a centralidade do princípio educativo em toda formação social e sua organização da cultura, tornando esse princípio uma trincheira filosófica de primeira importância.

No *Caderno I* Gramsci associará, num feixe preciso, a questão do princípio educativo nas escolas à discussão sobre a natureza humana, mostrando o vínculo orgânico existente entre ambos os debates (GRAMSCI, 1999, p. 172 e ss., §123). Defendemos, então, a figura de um Gramsci como filósofo decidido no interior das polêmicas epistemológica e ontológica, fazendo de Croce e Bukharin suas janelas para interlocutores vários, objetivando intervir no coração mesmo da organização da cultura no interior do bloco histórico capitalista: qual o princípio educativo poderá realizar o potencial humano-criativo e realizar a passagem do reino da necessidade ao reino da liberdade?

Capítulo 2: O prefácio de 1859: relação entre estrutura e superestrutura

2.1. Os *Cadernos* e a práxis.

Em nosso trabalho, a pedagogia é posicionada como um dos elementos centrais para compreendermos todo o complexo de conceitos do pensamento gramsciano. Em contraste com a condição editorial da obra, bastante fragmentária, defendemos a existência de um totalidade orgânica do sistema – em que pesem eventuais contingências filológicas (LIGUORI, 2013) –, conformando uma teoria sistemática acerca do movimento ontológico do ser social (COUTINHO, 1999).

Mas tal organicidade e traducibilidade entre filosofia, história e política, só podem ser aferidas – e portanto, deduzidas em seus objetos particulares, como a pedagogia – se nos mantivermos observantes que, em Gramsci (como em Marx), a prática política possui relação simbiótica com o desenvolvimento e as estruturas fundamentais da teoria.

Tal relação indica duas dimensões fundamentais para que possamos compreender o movimento teórico da obra: seu caráter polêmico e sua conceituação em construção. Ambos estão, correntemente, imbricados e, defenderemos no curso de nossa análise, a função cooperativa da evolução teórica dos textos dos *Cadernos* fundada nas referidas dimensões.

É interessante que, acerca de Marx, Gramsci tenha enunciado, ao abrir o *Caderno 4*, semelhante condição, recomendando certos cuidados ao estudioso:

Se se quer estudar uma concepção de mundo que jamais fora exposta sistematicamente pelo autor-pensador, há que se realizar um trabalho minucioso e realizá-lo com o máximo escrúpulo de exatidão e honradez científica. Antes de tudo, deve-se seguir o processo de desenvolvimento intelectual do pensador, para reconstruí-lo segundo os elementos que mostrem-se estáveis e permanentes, isto é, que foram realmente adotados pelo autor como pensamento próprio, distinto e superior ao “material” anteriormente estudado e pelo qual pode haver sentido, em certos momentos, simpatia, ao ponto de o ter aceitado provisoriamente e haver servido dele para seu trabalho crítico ou de

reconstrução histórica ou científica (GRAMSCI, 1999b, p. 131, Q4, §1. Aspas do autor).

Sob um primeiro olhar, a obra de Gramsci parece recorrer, em seus conceitos fundamentais, a alguns dos mais influentes pensadores hodiernos, como são os casos de Croce e Bukharin – analisados no capítulo anterior –, mas também Lênin, Labriola, Achille Loria, Giovanni Gentile, Vilfredo Pareto, além dos já clássicos Marx, Engels, Hegel e os demais pensadores relevantes do idealismo alemão. Tais debates não são, em absoluto, estáticos, mas oscilam, com o passar da vida de Gramsci, entre o acolhimento de certas teorias e análises a rejeições, assimilações e ressignificações conceituais, gerando novas sínteses e viradas teóricas típicas de um pensamento em formação, os quais acompanham o desenvolvimento e o amadurecimento do próprio pensador. Losurdo defende que, nos idos dos anos de 1910 até início dos anos 20, Gramsci se mantinha grandemente alinhado ao liberalismo de Croce e, por suposto, com seus percursos idealistas. Sustenta Losurdo:

A formação inicial de Gramsci foi liberal. A filosofia dos dois maiores expoentes do neoidealismo e do liberalismo, Benedetto Croce e Giovanni Gentile, constituiu o seu referencial teórico para analisar a Itália moderna e não as ideias positivistas e naturalistas de Guglielmo Ferrero e Filippo Turati, representantes do Partido Socialista Italiano. Gramsci relaciona os dois filósofos neoidealistas ao Ressurgimento, um processo que trouxe a modernização para a Itália; um movimento que criou o Estado moderno e colaborou para a destruição do Estado clerical. Ao assumir um posicionamento contra o Syllabus (1864), documento da igreja católica que condena a liberdade de consciência e de expressão, a igualdade jurídica e a obrigatoriedade escolar, Gramsci aproxima-se do mundo e da liberdade dos modernos. A igreja católica condena Hegel, enquanto Gramsci defende o pensamento hegeliano e seus principais representantes na Itália, Croce e Gentile, os quais eram, antes do fascismo, os defensores de um pensamento liberal (2006, p. 292).

José Paulo Netto defenderá tese semelhante acerca de Marx, demonstrando que, no curso mesmo de seu embate com a filosofia do direito de Hegel, passará de uma posição política democrático-radical para, ao mesmo tempo em que opera sua revolução filosófica em direção ao materialismo, uma posição comunista:

(...) as posições políticas de Marx desenvolviam-se em sintonia com a sua evolução filosófica, acelerada em meados de 1843. Impactado – como boa parte de sua geração – pela obra de Feuerbach (...), Marx orienta-se para uma crítica do idealismo hegeliano, que tomará uma primeira forma aberta no chamado *Manuscrito de Kreuznach* (em que estuda a Filosofia do direito de Hegel), crítica que se enlaça à explicitação do seu posicionamento democrático-radical (NETTO, 2015, p. 16-17).

A década de 1840 recrudescer os conflitos de classe por toda a Europa. Kreuznach é um posto de passagem de Marx, em seu exílio da Alemanha, na qual passara a ser perseguido em razão de seu trabalho na *Gazeta Renana*, em direção à França, em cuja capital tomara contato estreito com a vanguarda revolucionária europeia e, o mais importante, será “nesta Paris que Marx, obviamente impactado por seu caráter de metrópole, descobre um novo mundo: *o mundo dos trabalhadores*” (NETTO, 2015, p. 21). Na mesma medida em que o espírito do intelectual migra, biograficamente, do provincianismo pequeno-burguês nacional para o cosmopolitismo universalista, a filosofia também se universaliza, evoluindo do democratismo pequeno-burguês para a teoria revolucionária proletária. Tal impacto político afetará não somente a biografia de Marx, mas suas matrizes epistemológicas. Na própria vida do pensador se plasmam, em unidades dialéticas, filosofia e política, existência material e expressão teórica. E é esta última que, no interior do novo caldo conjuntural experienciado por Marx, migrará do plano da abstração conceitual, que ainda marca o texto do *Manuscrito de Kreuznach*, para o da intervenção filosófico-política, refletida em sua décima primeira tese contra

Feuerbach. Não é acidental que para Gramsci as *Teses contra Feuerbach* constituam, junto ao *Prefácio de 1859*, uma fonte importantíssima à elaboração de sua filosofia política (BARATTA, 2004).

O primeiro índice da mudança de perspectiva do democrata radical em direção a uma nova concepção da política e da história aparece em *Contribuição à crítica do direito de Hegel. Introdução*, na qual Marx “faz deslizar os importantes e profundos esboços críticos contidos no *Manuscrito de Kreuznach* para um novo plano, o de uma expressa reivindicação revolucionária: a emancipação humana” (NETTO, 2015, p. 21).

Décadas mais tarde, a eclosão da primeira guerra mundial, a revolução russa e a ascensão do fascismo forjaram o pensador e o militante Antonio Gramsci – à semelhança de Marx -, imbricando, numa unidade indissolúvel, pensamento e ação, filosofia e política, de uma forma que Croce jamais sequer esboçara em seu *História como pensamento e ação*. Nosso liame biográfico e teórico entre Gramsci e Marx pode ser fortalecido ainda mais a partir da continuidade da reflexão de Gramsci que ora temos em mira, ainda na abertura do *Caderno 4*:

Esta advertência é essencial particularmente quando se trata de um pensador não sistemático, quando se trata de uma personalidade na qual a atividade teórica e a atividade prática estão indissolúvelmente entrelaçadas, de um intelecto, portanto, em contínua criação e perpétuo movimento. (GRAMSCI, 1999b, p. 131, Q4, §1).

A advertência em relação à obra marxiana vale, sem qualquer reparo, ao trabalho do próprio Gramsci. Essa é uma chave tanto para a compreensão do “ritmo do pensamento nos *Cadernos do cárcere*” (BARATTA, 2004, p. 81 e ss.) e, portanto, para seu desvelamento filológico como, também, para a delimitação de sua filosofia sob um novo paradigma: precisamente aquele que exige a imbricação do pensamento e da história,

tornando evidente que toda construção teórica é expressão da base material, isto é, da organicidade das relações sociais com as quais forma uma unidade histórica.

Frosini (2003, p. 48-49) é oportuno quando nota a passagem, em Gramsci, da discussão abstratamente metodológica – ou, ainda, anunciativa de um programa de estudos *für ewig*¹⁹ – para o embate propriamente filosófico-político ou, como temos conceituado neste trabalho, ôntico-epistemológico. Com efeito, trata-se de estruturar um programa de estudos teóricos que possa satisfazer e manter relação orgânica com a nova conjuntura histórico-política. Por um lado, sua própria prisão expressa, além do drama pessoal e a situação política na qual se encontrara o PCI ao final da década de 1920, a consolidação da forma política fascista na condução do Estado italiano. Como é notório, esse fenômeno político-organizativo não configurava uma particularidade italiana e Gramsci, a esse respeito, observava também a dinâmica pela qual mesmo o Estado soviético apresentava (GERRATANA, 1970).

O plano da organização da cultura, isto é, o cenário das superestruturas, se alterava substantivamente, tornando necessária uma precisão eficaz em relação aos enfrentamentos teóricos aos quais se disporia a partir de então.

Losurdo (2006) indica que o vínculo juvenil com o liberalismo de Croce e Gentile expressava mais um alinhamento estratégico com a vaga positivista que dominava o pensamento político à época do que, propriamente, um compromisso teórico-político com

¹⁹ Em carta à cunha Tânia, Gramsci anuncia sua necessidade de estabelecer um plano de estudos que possa “centralizar sua vida interior”, rearticulando sua existência sob as novas condições do cárcere (GRAMSCI, 2005a, p. 128, C 19/03/1927). De principal liderança do PCI e uma das principais figuras da Terceira Internacional (1919-1943), militante profundamente envolvido nas lutas concretas de seu tempo, esse plano de estudos “desinteressados”, voltados a exames mediatos, parecem referir a um ajuste tático a partir de sua realidade atual. O plano dos Cadernos, então, é assim projetado, como um trabalho *für ewig*, sem, porém, perder sua intencionalidade militante, inerente à própria concepção de filosofia de Gramsci (FRANCESE, 2009).

a tradição liberal. Tal hipótese nos parece plausível, tanto mais se enfatizarmos que, em sua busca por uma teoria política e de uma filosofia definitivas, capazes de fornecer a inteligibilidade histórica e nortear a ação transformadora autêntica, Gramsci opera no sentido de uma busca dos princípios fundamentais. Tais princípios, ato contínuo, devem servir tanto no sentido negativo de antídotos ao fetichismo idealista da hegemonia positivista como, outrossim, no sentido positivo de servir como fonte orgânica às diretrizes político-culturais da organização de uma nova sociedade, um novo conformismo²⁰ que expresse a emancipação da sociedade de classes.

O sentido que os princípios têm na obra gramsciana, a partir da perspectiva da traducibilidade, possuem o mesmo peso ôntico-epistemológico em qualquer objeto particular que a teoria possa abordar. Destarte, o princípio educativo do trabalho, não haure suas referências teóricas da filosofia, mas é núcleo elementar da própria filosofia quando nossa abordagem se debruça sobre o papel da escola na organização da cultura.

Portanto, há de se buscar no curso do pensamento gramsciano a articulação dinâmica entre os enfrentamentos conceituais, os aspectos político-biográficos e as mutações da conjuntura histórica para que possamos compreender a dialética permanente entre as determinações materiais e suas emanações formais ²¹. A precisão de tal articulação nos parece decisiva para que possamos mensurar o lugar e a importância que as discussões sobre a organização da cultura tem no *corpus* teórico de Gramsci e sua relação com a economia política marxiana.

20 Nos dois próximos capítulos desenvolveremos, em pormenor, o conceito de conformismo, no contexto da teoria gramsciana do Estado ampliado. Como uma referência momentânea, não obstante, sugerimos a identificação, salientada por Manacorda, entre o conformismo e a sociabilidade, clarificando a perspectiva pedagógica de Gramsci (MANACORDA, 2013, p. 281 e ss.).

21 Acerca da noção de expressão da forma mercadoria, ver o clássico Teoria marxista do valor, Isaac Ilich Rubin (1984).

2.2. Crítica da economia política e organização da cultura.

Defendemos, anteriormente, que o objeto precípua do pensamento de Marx é a relação entre Estado e sociedade civil, motivo de suas polêmicas na década de 1840 e fio condutor que, a partir dos *Cadernos de Paris* e dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, conduz diretamente ao *Capital*. Ainda que o acesso de Gramsci aos textos desse período seja bastante improvável, é certo que tal objeto ocupa uma centralidade em sua obra. Com efeito, a discussão sobre o conceito de natureza humana nos trouxe à concepção de uma individualidade somente estruturada como parte integrada organicamente à coletividade, enfeixada, numa processualidade, ao sistema de conformismos da totalidade social. O âmago desses debates se inscreve em duas polêmicas bastante ativas sustentadas por Gramsci, as quais nutrem os desenvolvimentos dos *Cadernos 10 e 11*: os já mencionados combates ao idealismo especulativo de Croce e ao mecanicismo sociológico de Bukharin. São três as tarefas que se colocam nesse quadro: a disputa sobre o estatuto lógico da filosofia, sobre a base ontológica e, finalmente, o objeto que expresse a fonte principal de referências para uma filosofia que possa racionalizar a totalidade do ser social: a relação Estado e sociedade civil.

Gramsci, porém, a abordará com mais energia a partir do emblemático *Prefácio de 1859*²². Tal abordagem nos dará mais um termo da síntese, uma nova versão daqueles binômios, expressa no par base material-forma social. Neste novo momento da antiga

²² Contribuição à crítica da economia política é um texto, trazido à luz em 1859, que apresenta os resultados obtidos por Marx nos últimos quinze anos de trabalho, sendo uma ligação importante entre as incipientes teorias presentes nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844) e *O Capital* (1867). Seu prefácio traz a emblemática referência à relação entre estrutura e superestrutura, servindo como matéria-prima a uma série de debates à teoria da história e à questão da transição revolucionária.

polêmica Marx-Hegel – anunciará Gramsci – reside o problema crucial do materialismo histórico:

Relações entre estrutura e superestrutura. Este problema me parece o problema crucial do materialismo histórico. Elemento para se orientar: 1º: o princípio de que “nenhuma sociedade se coloca tarefas para cuja solução não existam já as condições necessárias e suficientes” [ou que já não estejam em curso de desenvolvimento e aparição, e 2º] que “nenhuma sociedade desaparece sem que tenham se desenvolvido todas as formas de vida implícitas em suas relações” (GRAMSCI, 1999b, p. 167, Q4, § 38. Aspas e itálicos do autor.).

Gramsci se refere, aqui, à famosa passagem do *Prefácio de 1859*, na qual se lê:

Uma sociedade jamais desaparece antes que estejam desenvolvidas todas as forças produtivas que possa conter, e as relações de produção novas e superiores não tomam jamais o seu lugar antes que as condições materiais de existência dessas relações tenham sido incubadas no seio da velha sociedade. Eis porque a humanidade não se propõe nunca senão os problemas que ela pode resolver, pois, aprofundando a análise, ver-se-á sempre que o próprio problema só se apresenta quando as condições materiais para resolvê-lo existem ou estão em vias de existir (MARX, 2008, p. 48).²³

Desse trecho, Gramsci extrai duas noções, elevadas por ele à condição de princípios do materialismo histórico, que chamaremos, doravante, de princípios ôntico-epistemológicos. Articulados, descrevem a dinâmica do processo histórico em geral, projetada a partir de uma imanência inscrita no fluxo característico identificado por Marx e Engels ao longo de todas as formações sociais do passado e concebidas, pela filosofia da práxis, como uma lei do desenvolvimento histórico (GRAMSCI, 1999b, p. 167, Q4, §38). No primeiro, estabelece-se que todas as questões políticas, religiosas, filosóficas,

²³ Uma versão semelhante dessa tese, mas com um acento à própria posição do indivíduo nesse complexo – que nos interessa, em particular, para as discussões sobre a educação –, encontra-se em O 18 brumário de Luís Bonaparte (MARX, 1978b, p. 348).

científicas, educacionais etc. possuem uma correspondência orgânica com a totalidade nas quais surgem, e das quais são expressões contemporâneas. Como exemplo, compreender como um hiato casuístico a propagação da tecnologia dos motores a vapor, desde sua concepção na antiguidade até seu uso orgânico na modernidade consiste num anacronismo pueril, baseado numa teoria da história que prescindida da rede causal como um elemento gnosiológico estruturante elementar. Trata-se “de distinguir o permanente do ocasional”, de se extrair, do “estudo da estrutura, alguns cânones da metodologia histórica” (GRAMSCI, 1999b, p. 167, Q4, §38). Há, portanto, uma homogeneidade que liga o complexo material que sustenta a vida social e suas formas de reprodução e representação, desde os níveis mais imediatos e funcionalmente cotidianos até os mais abstratos e organizadores da sociabilidade. Tal princípio, ato contínuo, fundamenta uma ciência da história à qual os diversos elementos de uma determinada época se articulam numa totalidade organicamente coerente, enfeixados sob uma lógica percível, embora aparentemente permanente em seu interior.

O segundo princípio se refere às condições sob as quais uma determinada época histórica se esgota em suas possibilidades intrínsecas, entra em crise e abre-se para uma superação possível em direção a uma outra totalidade orgânica distinta. Tais condições, com efeito, indicam a necessidade, para que uma determinada sociedade evolua em direção a seu paroxismo, de que todas as suas formas de vida tenham se desenvolvido e, por suposto, esgotado (BUCI-GLUCKSMANN, 1978, p. 122-123). Por formas de vida, Gramsci compreende, precisamente, o supracitado complexo material que sustenta a vida e suas formas de reprodução e representação, jamais estabilizados num pretense ponto de excelência obtido pelo aperfeiçoamento do consenso político. Tal posição, adrede, é aquela que advogará toda filosofia idealista e/ou voluntarista, como são aquelas que se expressam, no limite, em filosofias políticas utópicas. Tal consenso político, como um

postulado da razão prática, aparece, no idealismo transcendental de Kant sob a forma do imperativo categórico como abertura, por liberdade, do novo na causação histórica, como quer Croce. Inversamente, sob o princípio do automatismo da imanência do absoluto de Hegel, o Estado realiza o ideal do consenso político na medida em que se absolutiza como vida ética sobre a sociedade civil, absorvendo-a. Tese que, não obstante sua intencionalidade materialista, é a consequência do *Ensaio* de Bukharin (GRAMSCI, 1999b, p. 166, Q4, §37). Ambas as alternativas, a voluntarista-individual e a mecanicista, tornam-se tão-somente um cenário no qual o fim da história se desenvolve, no qual a sociabilidade se complexifica para, ao final de seu progresso, resultar em cristalização que encerra toda a sociabilidade ²⁴, na medida em que se apresenta como um termo final do sistema de sorites ²⁵.

Em ambos os casos a teoria depende de uma ideia hipostasiada operando como um universal fixo, em relação ao qual a particularidade do real mantém um vínculo de correspondência parcial e de progressiva aproximação ontológica. Com efeito, o *leitmotiv* platônico é reativado a fim de articular as dimensões do particular e do geral. Isso se dá em razão da ausência do fluxo temporal como sustentáculo ontológico da epistemologia ou, como no caso do mecanicismo, pelo salto idealista dado em determinado momento da síntese dialética. Trata-se da supracitada prestidigitação metafísica: num determinado e avançado momento da elucubração filosófica a teoria sofre uma inversão – quase

24 Como expressão dessas concepções surgem, por exemplo, o princípio educativo espontaneísta, em relação ao primeiro, e o coercitivo, fundamento da reforma Gentile, em relação ao segundo.

25 Sorites são cadeias de silogismos categóricos que se articulam para formar um único argumento, mais complexo que somente um silogismo isolado. Sua construção se dá por meio da transformação da conclusão de um silogismo em premissa maior do próximo, gerando a referida cadeia. Um sorites pode ter um número indefinido de silogismos. (COPI, 1981, p. 211)

imperceptível, porém radical – nas posições de seus postulados, numa reconfiguração epistemológica que termina por abstratizar a ontologia.

Para a pedagogia, os efeitos dessa prestidigitação são importantíssimos. Gramsci postula que, sob todas as técnicas didáticas e princípios pedagógicos, haverá um princípio educativo, uma noção fundamental em cujo interior todas as determinações do bloco histórico em ato operam como condicionantes intrínsecos. Com efeito, o princípio educativo opera como base na qual as articulações estruturais e superestruturais configuram os horizontes técnico e teleológico a partir dos quais uma pedagogia, inscrita num espaço e num tempo específicos, orientar-se-á. Dessa forma, a evolução da processualidade inerente a um bloco histórico determinado se expressa nas crises e mutações que os diversos princípios educativos sofrem ao longo da história (MANACORDA, 1975b, p. 139 e ss.).

Porquanto a disputa dos princípios é tão decisiva nos *Cadernos*, o esforço polêmico de Gramsci, forçosamente, se lança em duas frentes: contra as prestidigitações idealistas e os açodamentos mecanicistas oriundos da Segunda Internacional.

Como já vimos ao longo de nossa argumentação, a crítica gramsciana se lança à essencialização de um aspecto do real, consistente em fixar, arbitrariamente, no curso do desenvolvimento da teoria, o geral ou o particular como elemento regente da relação entre ambos. A imbricação entre ambos, realizada pela filosofia da práxis, supõe que não somente haja algum tipo de harmonia ontológica entre os referidos binômios, mas também que eles só existam como unidades reciprocamente condicionadas, de tal maneira que a existência de um exija, simultaneamente, a do outro. Nesse sentido, pensar a relação entre as forças materiais que produzem e reproduzem a vida e suas formas de representação e expressão indica não apenas um fenômeno de alinhamento – ainda que orgânico – mas, precisamente, de imbricação ontológica, tornando-os inseparáveis.

Qualquer cisão somente tem lugar como artifício analítico, quando o que se tem em mente seja compreender a dinâmica específica, bem localizada empiricamente, de um aspecto da realidade. Toda a discussão do *Caderno 4* acerca da objetividade do conhecimento e da apreensão ideológica dessa objetividade expressa essa formulação (GRAMSCI, 1999b, p. Q4, §3; §5; §7; §12; §13; §15; §16; §17; §20; §26; §35; §37; §38).

Então, a questão posta pelo *Prefácio de 1859* e desenvolvida por Gramsci supera os termos, o *modus operandi* da relação entre estrutura e superestrutura. A própria postulação dessa relação e sua demonstração – que deverá investigar o referido *modus operandi* – teve seu momento oportuno, no século XIX, precisamente porque se tratava de anunciar a teoria no debate público. Já no século XX, e após a consolidação das tendências que marcaram a Segunda Internacional, trata-se de realizar o seu ajuste fino, isto é, apresentar claramente a natureza ontológica e gnosiológica do conceito.

Essa percepção se desenvolve em Gramsci paulatinamente, na medida em que, nos *Cadernos*, revisa os pontos analógicos nos quais a teoria se expressara. Nos idos da década de 1920, a relação entre estrutura e superestrutura oscilava, desde a metáfora arquitetônica, já presente em Marx²⁶, até a fisiológica, para a qual a estrutura estava para a superestrutura como o esqueleto estava para a pele. Gramsci reflete:

Este tema do valor concreto das superestruturas em Marx deveria ser bem estudado. Recorda o conceito de Sorel de “bloco histórico”. Se os homens tomam consciência de seu dever no terreno das superestruturas, isso significa que entre estrutura e superestrutura há um nexos necessário e vital, tal como, no corpo humano, entre a pele e o esqueleto. Sem embargo, isto não significa que a pele seja uma coisa aparente e ilusória, tanto é assim que não é muito agradável a situação do homem esfolado. Do mesmo modo seria um despropósito dizer que a coloração das bochechas seja a causa da saúde e não o contrário, etc. (a comparação com o corpo humano pode servir para tornar populares

26 No trecho de Marx a palavra alemã que traduzimos por estrutura é “bau”, evidentemente, uma metáfora arquitetônica.

esses conceitos, como metáfora apropriada. (GRAMSCI, 1999b, p. 149, Q4, §15. Aspas do autor.).

A questão da relação entre estrutura e superestrutura, nesse momento da reflexão de Gramsci, ainda se coloca em termos opostos, sob uma dialética formal, inorgânica, na medida em que dispõe – embora com cautela – da noção de causação, categoria fundamental da tábua kantiana, elemento de juízos modais. O desconforto de Gramsci tem sentido, posto que só é possível falar em causação numa perspectiva linearizada do tempo, na qual dois elementos compõem a série *in consequentia*, fundamento da razão transcendental. Ao analisar a preponderância da política em Maquiavel em associação à dialética dos distintos de Croce, Gramsci forçará ainda mais o formalismo lógico:

A arte, a moral, a filosofia “servem” à política, ou seja, se “implicam” na política, podem ser reduzidas a um momento dessa e não vice-versa: a política destrói a arte, a filosofia, a moral: pode afirmar-se, segundo esses esquemas, a prioridade do fato político-econômico, ou seja, a “estrutura”, como ponto de referência e de causação dialética, não mecânica, das superestruturas (GRAMSCI, 1999b, p. 215-216, Q4, §56. Aspas do autor.).

Gramsci está às voltas com as condições de evolução do segundo princípio, mas sob a limitação conceitual herdada da lógica formal. Sua cautela mantém relação com sua busca, que segue em paralelo à crítica filosófica, por formas de expressão e traducibilidade que possam “tornar populares esses conceitos” (GRAMSCI, 1999b, p. 149, Q4, §15). Contudo, a estrutura do pensamento ainda se ressent da dificuldade de acessar a natureza mesma do processo evolutivo da causação no interior da relação estrutura-superestrutura. Há, nitidamente, uma dificuldade em se lidar com tal evolução, recorrendo à noção de imanência, mantendo-se estritamente nos marcos de uma filosofia materialista. Em tal perspectiva, o movimento constante da estrutura tem sua

demonstração e sua verificação empírica bem estabelecidas, e qualquer incursão na história econômica o demonstra facilmente. Mas a ligação entre os domínios da cultura – e especialmente a política – e os movimentos revolutivos da estrutura econômica ainda lhe parece altamente dependente da arguição metafísica.

Losurdo recupera uma discussão, a partir de Giuli Preti, que opõe o marxismo ao pragmatismo, precisamente a respeito de uma observação que situa o marxismo como uma filosofia da ação ainda eivada de uma sobrecarga metafísica materialista confusa, face à simplicidade científica do pragmatismo (LOSURDO, 1997, p. 122). Gramsci notará essa possível interpretação quando discutirá, em análise ao uso do conceito de imanência no *Ensaio* de Bukharin, sobre o sentido metafórico e as problemáticas semânticas presentes na tessitura conceitual de um autor como Marx (GRAMSCI, 1984, p. 174, Q7 II, §36). A questão somente será dirimida com o concurso de um deslocamento epistemológico – que será levado a efeito a partir de um deslocamento ontológico –, que tornará a filosofia uma expressão integrada à organização da cultura em geral, enquanto fenômeno superestrutural, cuja dinâmica só se torna cognoscível se compreendida em sua relação ôntico-epistemológica com a estrutura. Porquanto toda a questão do princípio educativo que deve orientar a educação da classe trabalhadora só adquire vulto filosófico se estiver projetada em sua processualidade e evolução, e não simplesmente como produto de mero exercício de categorização estática. A discussão sobre a natureza humana e a teoria da história são as plataformas que permitirão a Gramsci promover os referidos deslocamentos.

2.3. A imanência do coletivismo.

Em nosso percurso, no primeiro capítulo, acompanhamos, a partir de um recorte específico, qual a perspectiva, nos *Cadernos*, da ontologia do ser social, sua morfologia e as duas vertentes contra as quais Gramsci se bate, a lembrar, a mecanicista, representada pelo *Ensaio* de Bukharin e a individualista-transcendental, preconizada por Croce.

Vimos, outrossim, que tanto o coletivismo mecanicista de Bukharin como o individualismo croaciano nos levam a plataformas idealistas, fortemente dependentes dos cânones epistemológicos definidos pela filosofia crítica de Kant, não obstante estejam eivadas pelo automatismo do movimento histórico hegeliano.

A discussão, portanto, acerca do papel que o indivíduo possui no interior da trama da história e, numa ascensão da síntese, da relação mesma do complexo privado – a sociedade civil – com a dimensão Estatal (considerando toda a polissemia que esse conceito encerra nos diferentes autores), torna a discussão acerca da natureza humana uma arena decisiva à elaboração de uma correta filosofia e, também, de acordo com um princípio pacífico em todos os autores mobilizados, da própria filosofia política, entendida essa enquanto uma síntese, na esfera da cultura, de pensamento e ação.

Badaloni incide nesse debate a partir da teoria gramsciana das ideologias, abrindo, a partir dessa dimensão da organização da cultura, uma janela privilegiada para que possamos aferir a natureza mesma da relação entre as formas de produção da riqueza – consolidadas, segundo a terminologia de Gramsci, na chamada sociedade econômica –, com suas expressões reflexivas, cristalizadas sob as diferentes formas da pedagogia, do direito, da arte, etc. Tal abordagem – antevê Badaloni -, não consiste numa primazia da dimensão cultural no interior da obra gramsciana mas, segundo defende, trata-se de uma necessidade do próprio aprofundamento da crítica da política nos *Cadernos*, para a qual,

“os estudos de Marx sobre a economia política permanecem sempre como um pressuposto essencial (...)” (BADALONI, 1978, p. 11). A hipótese inicial de Badaloni é de que:

(...) o que Gramsci chama “choque de hegemonias” não é o mesmo que um genérico “choque de ideologias”, embora ele nem sempre seja rigoroso no distinguir as duas coisas. Se efetivamente o choque das hegemonias se exprime numa contraposição de ideologias, trata-se todavia de ideologias particulares (Gramsci chama-as “ideologias reais”), nas quais se condensam os comportamentos e as concepções do mundo que são próprios de dois modos de produção diversos (BADALONI, 1978, p. 11).

Estamos, aqui, no núcleo mesmo da dinâmica evolutiva da história, no coração do objeto que opera como liame, em nosso trabalho, da crítica gramsciana à concepção idealista da natureza humana e da busca pelo princípio educativo. O trabalho de Badaloni tem em mira, nessa postulação, quais são as condições de possibilidade e o *modus operandi* das contradições reais que surgem no interior de momentos específicos da história, seus fatores de crise e arranjos possíveis de superação.

O esforço é sensivelmente importante à estruturação de nosso argumento acerca da centralidade do princípio educativo no interior da teoria política gramsciana. Com efeito, o surgimento das contradições reais, expresso nos choques de hegemonias, ganha forma particular importante quando estão em embate dois ou mais princípios educativos concorrentes, em processo de afirmação histórica na malha da cultura. Veremos, adiante, que esse será o eixo da abordagem de Manacorda, Nosella, Broccoli e de Frosini ao problema do princípio educativo, dos intelectuais, do conformismo e, também, do americanismo. Por ora, cumpre-nos enfatizar o quê, segundo nosso entendimento, perfaz um caminho bastante profícuo, elaborado por Badaloni, amarrando a discussão gramsciana da ideologia – e, por extensão, da própria pedagogia – ao problema da

dinâmica das contradições reais, que só pode se aninhar na crítica da economia política marxiana. Nesse sentido:

O conjunto da obra de Marx tende a mostrar como a produção capitalista se desenvolve dentro de limites que determinam uma ordem de subordinação e um tipo de desenvolvimento que levam ao surgimento de “contradições reais” (BADALONI, 1978, p. 12).

Trata-se de ligar, numa unidade dialética na qual os termos isolados são momentos da trama relacional, a dimensão da produção da vida – que se dá na sociedade econômica – e as expressões da cultura (a própria cultura, enquanto complexo é, também, instância de produção da vida). Isso torna absolutamente essencial que a crítica da cultura, a qual, em nosso caso, seleciona a educação como objeto, tenha na economia política sua instância de regulação e torne inteligíveis os dois princípios ôntico-epistemológicos do materialismo histórico nas discussões pedagógicas.

É a partir dessa chave que Badaloni desnuda o fetichismo da noção individualista de natureza humana, que nada mais é do que uma imagem hipostasiada, alçada à dignidade de princípio filosófico, da própria natureza abstrata e solipsista do conceito de mercadoria, fundamento real do individualismo burguês:

A conclusão é a de que o individualismo burguês, que na representação mais elementar de Marx é a aparência ideológica de uma base coletiva inconsciente (o capital), transforma-se na capacidade reguladora de um coletivismo assumido conscientemente e que por isso está em condições de se institucionalizar (BADALONI, 1978, p. 13).

Devemos adicionar: se sob a abstração reguladora do capital se institui o individualismo burguês, sob a qual se assenta o princípio educativo romântico da nova escola, surge, como uma contradição real, a emergência da consciência da humanidade enquanto ente coletivo que, por meio do trabalho, se produz no curso da história, fazendo

surgir as condições de possibilidade de um novo princípio educativo, justamente aquele que possa romper com o véu ideológico que, somente numa visão parcial, estivera caracterizado como falsa consciência (MANACORDA, 1975b). Badaloni enxerga em Gramsci toda a proficuidade da razão dialética marxiana, precisamente por sua forma epistemológica característica consistente em revelar, do interior de uma determinada noção, a emergência de seu negativo, abrindo caminho à intelecção de sua superação. Com efeito, da crítica à concepção individualista da natureza humana que radica toda a filosofia idealista – porque se sustenta em bases teológicas –, Marx erige, a partir de um historicismo e de um materialismo estritos, a sublimação da forma mercadoria como princípio ontológico da cultura moderna. Tal identificação teórica permite a Marx desenvolver o momento dialético de superação dessa face ideológica da cultura burguesa, em cujo cerne a natureza coletiva do trabalho pode realizar sua imanência.

O trabalho de Frosini, *Ideologia em Marx e Gramsci* (2014), pode ser oportunamente mobilizado em apoio à tese, aqui defendida por Badaloni, de uma necessária ligação, em Gramsci, da crítica da cultura sustentada pela crítica da economia política.

Frosini irá vincular, nesse trabalho, dois momentos estratégicos da tradição marxista: a primeira, marcada pela *Ideologia alemã*, na qual Marx e Engels acertam contas com o núcleo polêmico da intelectualidade germânica da década de 1840, sob marcante influência hegeliana; a segunda, refere-se a trabalhos autorais de Engels surgidos durante a década de 1880. Nestes últimos, Frosini identifica um certo esquematismo na relação entre a base material e suas expressões superestruturais, corrompendo os dois princípios ôntico-epistemológicos. Com efeito:

(...) mostra-se claro que para Engels a ideologia é um processo de pensamento caracterizado por uma dupla falta: falta de uma consciência científica correta do próprio processo de formação, e falta de um contato real com a vida material. Somente enquanto “consciência” e “contato real” coincidem, ele pode equiparar sob a categoria de “ideologia” a religião, o direito, a filosofia e o poder estatal. Evidentemente, entre estes fenômenos subsiste um nexos preciso: quanto mais o processo mental se distancia do processo da vida material – isto é, do processo da produção da vida material –, tanto mais este conquista universalidade com prejuízo da verdade (FROSINI, 2014, p. 562).

Frosini está trabalhando na gênese da interpretação mecanicista do materialismo histórico, cuja origem está na relação entre a base material da sociedade e suas expressões superestruturais. A referência ao discurso de Engels durante o sepultamento de Marx (MARX e ENGELS, 1955b, p. 174 e ss.), no qual Marx é comparado a Darwin enquanto descobridor de um princípio ontológico relativo à história humana, é associado, por Frosini, a uma ênfase demasiada na cientificidade do materialismo histórico, o que, no contexto filosófico da segunda metade do século XIX, facilmente assumiu uma estrutura conceitual mecanicista, desidratando a dialética. Textos como *Anti-Dühring* e *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, pretendendo fortalecer a perspectiva materialista em ataque ao idealismo – elegendo-o como adversário fundamental –, resultou num enclausuramento da teoria sob categorias estranhas a si mesmas. Frosini afirma:

Aqui está a raiz de todo o “reducionismo” que atravessou a história do marxismo com inúmeras variantes, e que contribuiu para envolver as discussões teóricas do marxismo em questões insolúveis, como aquela da “ação recíproca” ou da “retroação” da superestrutura sobre a base material, ou aquela da “determinação em última instância” (2014, p. 54. Aspas do autor).

Essas questões são insolúveis, pois, conforme desenvolvemos no capítulo anterior, a concepção mecanicista da história e o conceito de natureza humana fundado

num coletivismo abstrato e guiado teleologicamente só pode, em seu giro idealista, resultar em antinomias.

Frosini, aqui, desloca a crítica às postulações de Engels retroagindo quatro décadas, precisamente à *Ideologia alemã*, texto que tem a coautoria de Engels. Nesse contexto, não estamos, propriamente, no fulcro da hegemonia positivista, mas no apogeu da especulação filosófica alemã. Os jovens hegelianos Marx e Engels já contavam, então – graças ao próprio Engels ²⁷ –, com os instrumentos críticos da economia política, fundamentando, sob uma base teórica totalmente distinta da de Feuerbach, o materialismo. Mas aqui o materialismo opera em termos historicistas e, o mais importante, sob a epistemologia dialética. Tal síntese teórica, argumenta Frosini, faz com que o eixo da crítica marx-engelsiana seja a divisão do trabalho, e toda a malha que fragmenta o processo de produção da riqueza, ocultando-o, ontologicamente, dos sujeitos agentes desse processo. E, aqui, a concepção de ideologia se torna peça chave, porquanto a atenção ciosa que Gramsci lhe atribui em suas evocações ao princípio educativo na trama dos choques e hegemonias. Não apenas a divisão social do trabalho cumpre a função de dissociar a atividade produtiva de seu objeto resultante, porque o abstraciza, mas se sofisticará a ponto de uma estratificação que resultará numa separação – fetichista – entre pensamento e ação, isto é, ao traçar a gênese e a morfologia da divisão social do trabalho, Marx e Engels concluem que esta somente tem seu termo quando se consolida a divisão entre trabalho material e espiritual (FROSINI, 2014, p. 565).

Em *A Ideologia Alemã*, lemos:

²⁷ É curioso que, logo após sua chegada a Paris, Marx inicia seus trabalhos nos *Anais Franco-Alemães*, trabalhando ainda em sua polêmica com a Filosofia do Direito de Hegel. Engels, então, era apenas um conhecido pouco simpático a Marx que enviara, todavia, um artigo à sua apreciação chamado *Esboço de crítica à economia política*, cuja leitura despertou Marx para a importância da economia política como base ontológica fundante para sua teoria social (MARX, 2008, p. 46-47).

(...) a partir desse momento, a consciência pode realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente, representar algo realmente sem representar algo real – a partir de então, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e lançar-se à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc. (MARX e ENGELS, 2007, p. 35).

O retorno de Frosini à *Ideologia alemã* estabelece um liame concreto com a argumentação de Badaloni. A questão da ideologia, em ambos, aparece como uma processualidade que se constrói no interior dinâmico da práxis, envolvendo - não por emanção e distanciamento, como quer Engels na década de 1880 - toda a dimensão da cultura, em cuja totalidade reside a produção social da riqueza. Não se trata mais de se discutir a questão da verdade e do seu falseamento em termos absolutos, conforme toda a tradição dogmática que precede o materialismo histórico, mas de compreender que os próprios movimentos da práxis constroem suas expressões teóricas, suas condições de afirmação e ocaso histórico. Marx e Engels prosseguem:

Mas mesmo que essa teoria, essa teologia, essa filosofia, essa moral etc. entrem em contradição com as relações existentes, isto só pode se dar porque as relações sociais existentes estão em contradição com as forças de produção existentes (...). (2007, p. 36).

A ligação com a célebre passagem do *Prefácio de 1859* é evidente. A tensão constante entre as formas de representação da práxis, expressas no complexo cultural, e sua ontologia, fundada nas relações sociais que organizam a totalidade social em causa, definirá, enquanto critério ôntico-epistemológico, a verdade na filosofia e, por extensão, a adequação do princípio educativo no bloco histórico. Porquanto Gramsci posicionará o materialismo histórico (a filosofia da práxis) como o autêntico modernismo na filosofia e esta, no materialismo histórico, como a que detém a verdade, precisamente porque seu

modus operandi é dinâmico e processual tal qual a realidade ontológica que pretende expressar. Com efeito:

A história da filosofia como se entende comumente, ou seja, a história da filosofia dos filósofos é a história das tentativas e das iniciativas ideológicas de uma determinada classe de pessoas para mudar, corrigir, aperfeiçoar as concepções de mundo existentes em cada época determinada e, portanto, para alterar as correspondentes e relativas normas de conduta, isto é, para mudar a atividade prática em seu conjunto (GRAMSCI, 1986, p. 150, Q10 II, §17).

Essa é a chave, outrossim, para o equívoco – segundo Gramsci - do individualismo idealista. Tal ente – o indivíduo abstrato – nada mais é do que a projeção de uma abstração derivada da relação de equivalência necessária às trocas econômicas entre mercadorias, personificadas pelos homens em um momento histórico em que se afirmam ontologicamente como mercadorias:

Gramsci pode, assim, subtrair o conceito de ideologia da acepção negativa e privativa de “falsa consciência”, e reconectá-lo à verdade, identificando-o com toda modalidade cognitiva, enquanto toda consciência é sempre interna a determinadas relações sociais e condicionada por estas (FROSINI, 2014, p. 577).

A ideologia, aqui, é mais complexa do que uma mera “Falsches Bewusstsein” (FROSINI, 2014, p. 560), mas expressão invertida do real que, ao mesmo tempo, o denuncia. Da mesma forma, conceber uma filosofia como a que alcançou a essência do ser, desvelou a encapsulada verdade, é uma reprodução história dessa quimera ideológica, fundada no idealismo. Sua chave está, portanto, nos movimentos imanentes da práxis e sua contínua produção cultural plasmada na superestrutura. Porquanto a discussão sobre a natureza humana se liga, organicamente, àquela acerca da natureza da filosofia e de sua

história, chegando, por fim, ao núcleo do materialismo histórico: a relação estrutura-superestrutura (GRUPPI, 1978, p. 109).

Com Badaloni, a discussão gramsciana sobre a relação estrutura-superestrutura passa a depender fortemente da teoria do fetichismo em Marx e, portanto, de toda a sua crítica da economia política e sua teoria da alienação:

Segundo Marx, a ideia de igualdade se solidifica necessariamente na sociedade burguesa como uma crença popular necessária. Ela se exprime na troca como uma relação entre coisas. Daí a atribuição de uma capacidade niveladora à mercadoria, que se estende também ao capital. Este nivelamento, que é troca e alienação recíprocas, torna-se para os atores sociais um comportamento que se manifesta com atos de vontade. A repetição da troca “faz dela um processo regular” e posteriormente é o hábito que fixa as mercadorias “como grandezas de valor”. O mesmo mito da naturalidade da troca, como forma da qual a economia política clássica não consegue ver a historicidade, acrescenta solidez à crença fetichista. O tema do consenso está estreitamente ligado a essa situação (BADALONI, 1978, p. 15. Aspas do autor).

As evoluções da esfera de produção da vida, da base material, constitui o substrato da processualidade que enforma a natureza humana e seu correspondente princípio educativo, como síntese superestrutural sob uma determinada totalidade social. Não se trata, como bem indica Frosini, de camadas de emanções que, progressivamente, derivam dessa materialidade, de tal forma que os critérios de verdade, tal como nas teorias idealistas acerca das cadeias do ser, guardam certos graus de realidade ontológica (CASSIRER, 1993). A forma mercadoria, enquanto relação social determinante da sociedade moderna, orienta, em seus diversos âmbitos, a natureza histórica da práxis, conduzindo seus formatos evolutivos e suas potências a sínteses vindouras (MARX, 1971, p. 79 e ss.). Porquanto, em toda a realidade social é possível interpelar a unidade dialética entre forma e materialidade em ato, capturar a unidade dinâmica entre a estrutura e superestrutura. Aqui está a chave tanto para a localização gramsciana da filosofia da

práxis no cenário das filosofias modernas, sua especificidade, como a sua crítica às pedagogias contemporâneas e seus respectivos princípios educativos.

Vimos que Croce, ao basear-se na filosofia transcendental para sustentar sua teoria do consenso, recorre ao sujeito atomizado em abstrato que intercede sobre a causalidade histórica a partir de um princípio por liberdade. Sob a historicidade de toda filosofia e seu *modus operandi* imanentista percebido ao se investigar a relação estrutura-superestrutura, Gramsci deslocará a questão da formação do consenso para a dinâmica dos embates ideológicos no interior dos choques hegemônicos, o que torna a questão dos intelectuais fundamental para a apreciação do problema das crises e das contradições reais no interior da práxis. O trecho de Gramsci que mencionamos acima evolui exatamente para esse ponto:

Desde o ponto de vista que nos interessa, o estudo da história e da lógica das diversas filosofias dos filósofos não é suficiente. Ao menos como orientação metodológica: há que atrair a atenção até as outras partes da história da filosofia; ou seja, até as concepções de mundo das grandes massas e dos mais restritos grupos dirigentes (ou intelectuais) e, enfim, até os vínculos destes diversos complexos culturais e a filosofia dos filósofos. A filosofia de uma época não é a filosofia de um ou outro filósofo, de um ou outro grupo de intelectuais, de uma ou outra grande seção das massas populares: é uma combinação de todos esses elementos que culminam em uma determinada direção que se converte em ação coletiva, ou seja, que se converte em “história” concreta e completa (integral) (GRAMSCI, 1986, p. 150-151, Q10 II, §17. Aspas do autor).

É evidente que a terminologia de Gramsci, ao se referir à filosofia, recebe novos contornos, novas camadas de sentido, inserindo nuances distintivas entre a “filosofia de uma época”, a “filosofia de um filósofo”, as concepções de mundo das grandes massas e dos mais restritos grupos dirigentes (ou intelectuais). A filosofia não pode, a partir de Gramsci, ser pensada como extrato distinto da cultura de um tempo, ainda que guarde certa relação eventualmente simétrica com esta; tampouco como obra solo de um

intelectual singular, ou expressão de um debate somente localizável no plano superior de discussões de escol. Há, com efeito, uma organicidade, em todo o complexo cultural, que vincula as expressões espirituais de um determinado bloco histórico, determinado ontologicamente pelo estado evolutivo das formas de produção da vida. O filósofo, o operário, o professor, já não podem mais ser concebidos como agentes isolados que, em relação a algum critério idealista de verdade, equivocam-se ou não: a questão que se coloca é a de se mapear as funções ideológicas de suas manifestações superestruturais, percebendo em todas elas a dinâmica dos embates ideológicos enquanto momentos antagônicos dos choques de hegemonias. Gramsci emerge do emaranhado dialético-transcendental de Croce, cuja teoria da história tencionava unir história e filosofia, com uma ontologia materialista que, a partir do conceito de luta de classes, torna o homem o receptáculo individualizado de toda a trama coletiva emanada da relação estrutura-superestrutura. A leitura de Badaloni nos permite ligar a discussão sobre a natureza humana com a teoria das crises e das transições históricas:

O programa de pesquisa de Gramsci não consiste, assim, em uma remoção do papel do econômico como determinante em última instância, mas sim em um novo modo de considerar o muro entre estrutura e superestrutura. O “ideológico” pode, em determinadas condições, não ser um simples reflexo estático das estruturas, mas assumir o papel de catalisador, tanto nas crenças populares quanto na ciência e na sua crítica, da passagem de uma formação social a outra (BADALONI, 1978, p. 25. Asps do autor).

Certamente, aqui, Badaloni ressignifica o embate de Gramsci contra o mecanicismo determinista do *Ensaio* e também dos reducionismos da teoria engelsiana da distância gradual e progressivamente ideológica, enquanto falsa consciência, que a superestrutura desenvolve em relação à estrutura, demonstrada por Frosini. Tampouco, para tal, se refugia em um idealismo culturalista, no interior do qual a esfera de produção

da vida se desvincula de suas emanações espirituais, eventualmente autonomizadas. O que está em causa, aqui, é precisamente a queda do “muro entre estrutura e superestrutura”, articulando tais dimensões ou momentos do bloco histórico no interior de uma unidade dialética que apenas pode ser inteligível sob o conceito de totalidade. As relações entre estrutura e superestrutura se consolidam, à luz da ontologia materialista, como uma dinâmica imanentista na qual a teleologia da produção da vida, evoluindo sob relações sociais determinadas e historicamente concretas, organiza os diversos âmbitos da cultura como história:

A filosofia de uma época histórica não é, pois, mais que a “história” dessa mesma época, não é mais que a massa de variações que o grupo dirigente logrou determinar na realidade precedente: história e filosofia são, nesse sentido, inseparáveis, formam um “bloco” (GRAMSCI, 1986, p. 151, Q10 II, §17. aspas do autor).

Aqui, Gramsci esvazia o casuísmo histórico da teoria da história croaciana, dando-lhe uma fundamentação teleológica não metafísica, estruturada na dinâmica mesma da crítica materialista da economia política. Ao mesmo tempo, recompõe o elemento de voluntariedade e liberdade, empalidecidos pela tradição da segunda internacional, para a qual subjaz, à história, uma “incidência direta e imediata dos movimentos da sociedade econômica sobre as possibilidades revolucionárias” (BADALONI, 1978, p. 49), revigorando a perspectiva de uma unidade dialética entre forma e conteúdo, base material e expressões superestruturais. Tais expressões, como momentos da unidade imanentista entre estrutura e superestrutura, articula – e identifica - filosofia, história e política na organização da cultura que, sob as formas das relações sociais econômico-políticas, perfaz “as combinações ideológicas” que determinarão o princípio educativo fundamental da hegemonia, harmonizando o bloco, aludido por Gramsci.

Frosini (2003) é preciso na localização do problema da verdade da filosofia como parte da afirmação ideológica das classes sociais conflitantes no embate histórico-político da equação, regida pela forma jurídica da propriedade privada, entre a produção social da riqueza e sua distribuição. Se a filosofia é posicionada, no interior da cultura, como uma instância separada e autônoma cuja tenção fundamental está orientada à busca da verdade hipostasiada, lograda por indivíduos e grupos de indivíduos, resta estruturada, em sua base ontológica, como operador fundamental dessa tenção, o filósofo individual, materialização atomizada da *Vernunft* kantiana. Gramsci desloca a verdade filosófica para outro plano, o da afirmação histórica da vida e suas “contradições reais” no interior do bloco histórico posicionando o indivíduo como uma expressão, *momento*, para dizermos com Hegel, da dinâmica coletiva trazida à luz pela crítica da economia política. A verdade se configura como verdade de classe, afirmada e negada, no seio dos embates hegemônicos, “pelos choques de ideologias”. Diz Frosini:

Se pode dizer que todo o esforço de Gramsci realizado nos Cadernos é voltado a dotar o movimento operário de uma teoria que possua força hegemônica, isto é, uma teoria que, apreendendo o movimento do ponto de vista da classe subalterna, pensar na maneira pela qual ela pode compreender, explicar e criticar o ponto de vista oposto, da classe dominante, a fim de realizar, em suma, “um progresso intelectual de massa”, que resulte em uma transformação estrutural das relações de poder político (2003, p. 86).

Frosini indicara, em sua aferição da ideologia em Marx e Gramsci (2014), tomando a perspectiva de Engels acerca do conceito, que a questão deve ser observada a partir da crítica à divisão social do trabalho presente em *A Ideologia alemã*. Essa indicação é fundamental, sobretudo quando a associamos ao lugar que a crítica da economia política tem no trabalho de Badaloni que embasa nossa análise. Isto pois, quando a crítica da filosofia nos leva a reformular o conceito de natureza humana e a nos

orientar na identificação do princípio educativo do trabalho, reposicionando-os sob a chave da dinâmica coletiva e das relações sociais que condicionam a unidade dialética estrutura-superestrutura, nos deparamos com a circunstância histórica fundamental de que toda a organização da cultura – e a pedagogia é ponto central nisso - é, essencialmente, a aparência imediata dos embates de força, de “transformação estrutural das relações de poder político”. Porquanto o *Prefácio de 1859* é crucial: o desmascaramento das inversões ideológicas urdidas pelo pensamento hipostasiado, resultado do formidável desenvolvimento da divisão social do trabalho, faz do trabalho crítico, a princípio uma instância negativa da organização da cultura, uma plataforma positiva à criação da nova sociedade. Com efeito, “o resultado principal da crítica da economia política foi ter desmistificado o automatismo como lei metafísica para entendê-lo como ‘permanência’ de forças” (BADALONI, 1978, p. 31). Ato contínuo, expõe a tendência da modernidade, a crença no coletivo e a necessidade econômica do “princípio de plano” (BADALONI, 1978, p. 33), base elementar à proposta gramsciana da escola unitária (MANACORDA, 2013, p. 177). Destarte, se a filosofia idealista, expressão ideológica da inversão fetichista emanada da moderna evolução da divisão social do trabalho, aponta o individualismo como elemento axiológico fundante, deixa ver, não obstante, que a aposta na primazia da iniciativa individual supõe o coletivo como sua base econômica de realização, porque estruturada num plano ontologicamente organizado sob relações sociais bem definidas.

A racionalidade do plano, então, se projeta, como vida coletiva que viabiliza e desnuda a natureza mesma do princípio axiológico do individualismo moderno, que é a igualdade abstrata dos homens como mercadorias força de trabalho. Sob o princípio de plano, Gramsci abrirá uma janela, de dentro da discussão sobre a sociedade civil, para uma nova conceituação sobre o próprio Estado. Trata-se de um novo passo em relação à polémica de Marx com a *Filosofia do Direito de Hegel*: saímos da mecânica relacional

entre sociedade civil e Estado, e entramos na seara da unidade dialética de ambos. O conceito de Estado ampliado surgirá nesse contexto, e a discussão sobre a hegemonia será a matéria prima fundamental do filósofo sardo.

Capítulo 3: O problema fundamental da filosofia da práxis: a sociedade civil e o Estado

3.1. Anti-Croce, Anti-Gentile.

Em carta à cunhada Tânia, Gramsci, ao tratar sobre seus estudos acerca dos intelectuais italianos, faz uma importante conexão com o conceito de Estado. Após um breve recenseamento sobre a noção de intelectuais, especifica sua perspectiva quando indica:

(...) eu amplio muito a noção de intelectual e não me limito à noção corrente, que se refere aos grandes intelectuais. Este estudo também leva a certas determinações do conceito de Estado, que, habitualmente, é entendido como sociedade política (ou ditadura, ou aparelho coercitivo, para moldar a massa popular segundo o tipo de produção e a economia de um dado momento), e não como um equilíbrio da sociedade política com a sociedade civil (ou hegemonia de um grupo nacional, exercida através das organizações ditas privadas, como a igreja, os sindicatos, as escolas, etc.) (...). (GRAMSCI, 2005b, p. 84, C 250, 7 de setembro de 1931)

O acento, aqui, certamente recai sobre as “organizações chamadas privadas”, evidenciando, notadamente, a relação orgânica existente entre as referidas organizações e o próprio conceito de Estado. Não se trata, como veremos adiante, de elementos relevantes às “determinações conceituais do conceito de Estado”, mas da obtenção de uma importante chave à compreensão de sua genealogia, condições de desenvolvimento e mesmo superações de suas diversas formas. Gramsci salienta que:

(...) é especialmente na sociedade civil que operam os intelectuais (Be. Croce, por exemplo, é uma espécie de papa laico e é um instrumento muito eficaz de hegemonia, ainda que vez por outra possa divergir deste ou daquele governo, etc.). A partir desta concepção da função dos intelectuais, a meu ver, fica clara a razão ou umas das razões da queda das comunas medievais, isto é, do governo de uma classe econômica, que não soube criar sua própria categoria de intelectuais e, assim, exercer uma hegemonia, além de uma ditadura (...). (GRAMSCI, 2005b, p. 84, C 250, 7 de setembro de 1931)

A inclusão dos intelectuais no teatro das ascensões e quedas de determinadas formações políticas e, adrede, de suas classes econômicas que lhes servem de suporte, estabelece um liame entre as configurações historicamente determinadas das relações de produção (estrutura) e as superestruturas, expressas, por um lado, pelas organizações privadas – nas quais operam os intelectuais – e, por outro, pela estrutura governamental. Nesse caso específico das comunas medievais, Gramsci alude à circunstância de uma hegemonia operando na dinâmica da organização da cultura sem que sua direção político-filosófica estivesse coadunada com os interesses da classe dirigente à frente do governo. O exemplo de Da Vinci é emblemático a esse respeito:

(...) os intelectuais italianos não tinham um caráter popular-nacional, mas cosmopolita, de acordo com o modelo da Igreja, e para Leonardo era indiferente vender ao Duque Valentino os projetos das fortificações de Florença. As comunas, portanto, foram um Estado sindicalista, que não conseguiu superar esta fase e se tornar Estado Integral, como em vão indicava Maquiavel (...). (GRAMSCI, 2005b, p. 84, C 250, 7 de setembro de 1931)

Todo esse trecho da carta à Tânia expressa, à primeira vista, uma certa dependência ou subordinação, do desenvolvimento do aparato governamental à consolidação da hegemonia cultural da classe que o controla. Sob esse recorte, Gramsci incide sobre a crítica de Marx à filosofia do direito de Hegel fazendo avançar o debate para o tema da hegemonia, envolvendo, flagrantemente, as *Teses contra Feuerbach* e o *Prefácio de 1859* em seu escopo de análise. O descolamento que o cosmopolitismo da intelectualidade italiana mantém, sob o modelo oriundo do Vaticano, expressa, já, a necessidade de pensarmos a dimensão estatal não somente como algo organicamente vinculado aos caracteres da sociedade civil, mas, também, determinado, em sua morfologia, pelo nível de integração filosófico-política que com ela mantém. Aqui, as dimensões estrutural e superestrutural se articulam de tal maneira que própria

consolidação do domínio da classe dirigente se mostra mais ou menos coeso, expressando suas transições de fases sucessivas, como a etapa econômico-corporativa e a do Estado integral.

Estamos, certamente, nos marcos definidos por Marx, para o qual o Estado não somente expressa as condições materiais plasmadas nas relações sociais da sociedade civil, mas mantém um vínculo orgânico com a gestão do *status quo* de tais relações. Gramsci, porém, lida com o tema após as leituras mecanicistas da Segunda Internacional, nas quais a relação de expressão existente entre Estado e sociedade civil operam a partir de um imanentismo metafísico, sem qualquer espaço a contingências que possam debilitar o domínio da classe dirigente, criando um hiato entre as necessidades coercitivas do Estado e sua base hegemônica. Gramsci nota a necessidade de harmonização entre tais necessidades e base hegemônica já no *Caderno I*, quando reflete sobre a noção hegeliana “trama privada do Estado”:

A doutrina de Hegel sobre os partidos e as associações como trama "privada" do Estado (...) derivou historicamente das experiências políticas da Revolução francesa e devia servir para dar uma maior solidez ao constitucionalismo. Governo com o consentimento dos governados, mas com o consenso organizado, não genérico e vago tal qual se afirma no instante das eleições: o Estado tem e pede o consenso, mas também "educa" este consenso com as associações políticas e sindicais que, sem embargo, são organismos privados, deixados à iniciativa privada da classe dirigente (GRAMSCI, 1999, p. 122, Q1, §47).

Não se trata somente de uma perspectiva do Estado como elemento racionalizador da “miséria física e moral” da sociedade civil, tampouco como “comitê executivo dos interesses da burguesia”, mas de uma esfera da superestrutura que mantém relação simbiótica, em sua função e condições de reprodução, com as emanções espirituais reconhecidas, à primeira vista, na sociedade civil. Notemos que Gramsci, aqui, já aloca tais organismos da sociedade civil como “trama privada do Estado”, tornando-os

intestinos à vida estatal. A ideia em voga, sobretudo em Croce, do “conceito de Estado, que é entendido habitualmente como sociedade política (...) e não como um equilíbrio da sociedade política com a sociedade civil”, faz com que a relação entre sociedade civil e Estado mergulhe em uma outra dimensão subalterna, que envolve as disposições e a relação dialética entre o consenso – e sua produção contínua – e a coerção, identificada, nos idos da década de 1930, com a ascensão dos totalitarismos no mundo ocidental.

Nessa nova configuração do debate, Gramsci faz ingressar, ao par Hegel e Marx, seus interlocutores mais próximos, Croce e Gentile. A esse propósito, lemos em Buciglucksmann:

Nessa nova articulação do conceito de Estado, que incorpora a hegemonia ao Estado, Gramsci intenta evitar a falsa alternativa entre liberalismo e fascismo. Contra Croce e a ideologia liberal, Gramsci rechaça toda distinção orgânica entre sociedade civil e Estado, hegemonia e ditadura (1978, p. 123).

Com efeito, a supressão da “distinção orgânica entre sociedade civil e Estado” tem, por um lado, o risco de cair, como alertamos acima, no equívoco mecanicista, que tomará a relação sociedade civil-Estado a partir de um imanentismo economicista vulgar, submetido a uma lógica linear, como vimos no primeiro capítulo quando analisamos a leitura gramsciana do *Ensaio* de Bukharin. Inversamente, surge a alternativa fascista, segundo a qual a sociedade civil é totalmente absorvida pelo conceito de Estado, subsumindo o consenso ao exercício da coerção. Tal concepção, base filosófica fundamental do fascismo, bem demonstra a raiz lógico-formal e positivista da teoria gentiliana.

Para Croce, a distinção entre hegemonia e ditadura, consenso e coerção, se dá em oposição inorgânica, refletindo as fases pelas quais a civilização atravessa em seu processo de desenvolvimento rumo à perfectibilidade democrático-liberal. A

preponderância de um polo ou outro depende da maior ou menor atuação e eficácia, na organização da cultura, da atividade intelectual:

A posição prática de Croce é um elemento para a análise e crítica de sua posição filosófica (...). Em Croce, filosofia e "ideologia" finalmente se identificam, e a filosofia demonstra não ser mais um "instrumento prático" de organização e de ação: de organização de um partido, inclusive de uma internacional de partidos, e de uma linha de ação prática. O discurso de Croce no congresso de filosofia de Oxford é, em realidade, um manifesto político, de uma união internacional dos grandes intelectuais de todas as nações, especialmente de Europa ²⁸ (...). (GRAMSCI, 1984, p. 17-18, Q6, §10).

A direção intelectual - e aqui falamos com Gruppi (1978) - confere o ponto do diapasão da afirmação do princípio liberal na marcha da civilização (CROCE, 1994). Para Croce, a fase ético-política somente se realiza a partir da afirmação da hegemonia sobre os elementos coercitivos do Estado, regulando-o a partir do consenso, que lhe determina, a partir da sociedade civil, realizando a liberdade como pressuposto ético da história em seu momento civilizatório maduro. E aqui podemos amarrar os pontos essenciais dos dois primeiros capítulos deste trabalho.

A identificação crociana entre filosofia, política e história se consolida em sua perspectiva de uma progressiva afirmação do princípio transcendental da liberdade na marcha da evolução histórica. Dessa forma, a filosofia, expressão mais sofisticada do espírito especulativo no interior da causalidade histórica, assume, paulatinamente, uma função diretiva e, portanto, hegemônica, tornando-se recurso ideológico à afirmação política do Estado ético-político. Porquanto ao evolucionismo histórico de Croce a democracia liberal encerra sua fase mais acabada, fazendo as oposições consenso-

²⁸ Essa ênfase na aposta crociana na intelectualidade europeia será importante, doravante, particularmente para a discussão do conceito de princípio educativo e do conformismo.

coerção, hegemonia e ditadura, pender para o primeiro polo. As reservas de Croce ao fascismo denunciam, mais do que uma tendência à qual se deve combater construindo uma hegemonia intelectual de grandes pensadores “especialmente de Europa”, mas um deslocamento de sua filosofia, baseada no sujeito especulativo atomizado de tipo kantiano, do próprio eixo do bloco histórico em voga nas décadas de 1920 e 1930, de marcadas tendências coletivistas e estatistas; o que explica seu esforço por recolocar no centro da cena filosófica o sujeito social burguês como fundamento da emancipação ético-política. Sob o idealismo croaciano, o elemento racional materializado pelo Estado hegeliano só pode se manter se for deslocado para o arbítrio individual, emanando da sociedade civil na formação do consenso, consolidando-se em hegemonia. A progressiva afirmação do consenso é, então, a consolidação da própria história, opondo diametralmente o liberalismo de Croce ao fascismo de Gentile. Gramsci evoluirá exatamente para esse ponto:

Há que se ver em que medida o “atualismo de Gentile corresponde à fase estatal positiva, à qual (...) se opõe Croce. A “unidade em ato” dá a possibilidade a Gentile de reconhecer como “história” o que para Croce é anti-história. Para Gentile, a história é toda a história do Estado; para Croce é, ao contrário, ético-política, ou seja, Croce pretende manter uma distinção entre sociedade civil e sociedade política, entre hegemonia e ditadura (1984, P. 18, q6, § 10).

Enquanto para Croce a história é a marcha da liberdade individual sobre os sistemas coercitivos sintetizados pela própria história do Estado, para Gentile, ao contrário, a estatização da vida social é justamente o elemento que, condicionando o determinismo dos sentidos naturais, pode-se conformar a civilização. Trata-se de uma identificação estrita entre o disciplinamento dos arbítrios individuais – resultantes, ato contínuo, na já referida miséria física e moral hegeliana -, realizada pela coletividade

organizada sob o Estado, e a liberdade [coletiva], surgida pela afirmação da ética encapsulada pela coerção (BUCI-GLUCKSMANN, 1978, p. 130).

Croce e Gentile estão, ambos, presos a noções abstratas de Estado e sociedade civil, essencializadas, respectivamente, como pura coercitividade e voluntarismo (liberdade) absolutas. Trata-se, sem embargo, de empreender um avanço de uma esfera sobre a outra, afirmando seu critério de historicidade. Enquanto que para Croce:

(...) os grandes intelectuais exercem a hegemonia, que pressupõe uma certa colaboração, ou seja, um consenso ativo e voluntário (livre), um regime liberal-democrático. Gentile entende a fase econômico-corporativa como fase ética no ato histórico: hegemonia e ditadura são indistinguíveis, a força é consenso sem mais: não se pode distinguir a sociedade política da sociedade civil: existe só o Estado e, naturalmente, o Estado-governo (GRAMSCI, 1984, p. 18, Q6, §10).

A história como pensamento e ação é assimilada pelo atualismo gentiliano, mas como subsunção do pensamento, da filosofia, à política, entendida como ato econômico-corporativo do Estado. Gentile toma a sociedade política, a esfera do controle burocrático, de forma generalizada, elevando-a à eticidade do Estado-racional hegeliano (SEMERARO, 2001, p. 69 e ss.).

Em oposição a Croce, Gentile incorre no mesmo vício idealista, tal como Gramsci o demonstra haver no *Ensaio* de Bukharin. Oscilando entre o idealismo transcendental de Kant (no caso de Croce) e o evolucionismo do espírito em Hegel (Gentile), a matriz do equívoco é sempre a mesma: a essencialização dos conceitos, resultando, ambos, num anti-historicismo, porque lhes escapa a organicidade materialista. A esse propósito,

Gramsci denunciará o atualismo ora como um mecanicismo (à semelhança de Bukharin), ora como um “evolucionismo vulgar” (GRAMSCI, 1986, p. 238, Q11, §1) ²⁹.

Que o atualismo gentiliano esteja na base filosófica do fascismo não pode olvidar sua identidade ôntico-epistemológica com o liberalismo croaciano. A essencialização dos conceitos força-os a uma identidade meramente formal entre filosofia e ação, esvaziando sua historicidade orgânica, movimento típico da armadilha idealista, conforme analisamos anteriormente³⁰ (SEMERARO, 2001, p. 74).

Gramsci exigirá uma articulação entre filosofia e história como polos de uma unidade dialética, integrando epistemologia e ontologia [social]. Com feito, o ser social, como ente histórico e sujeito do conhecimento, opera no mundo continuamente como agente e paciente, objetivando-se ao mesmo tempo em que subjetiva as determinações com as quais é afetado. Porquanto Gramsci insistirá, no *Caderno 10*, no caráter gnosiológico da percepção político-filosófica dos movimentos da história, e não meramente como um fato psicológico e moral (GRAMSCI, 1986, p. 146, Q10, §12). Ato contínuo, se o ser social tem em sua mera existência todas as determinações ontológicas e epistemológicas, e mesmo em cada indivíduo todas as expressões da coletividade histórica que o engendra, será, então, a política, sua forma prática por excelência, a face material do arcabouço filosófico que estrutura sua visão de mundo (GRAMSCI, 1984, p. 173, Q 7, § 35). A crítica da filosofia, ou melhor, toda manifestação filosófica particular é o índice de um movimento político do real, uma forma de manifestação da historicidade do ser social (JACOMINI, 2005).

²⁹ Voltaremos a esse trecho dos Cadernos quando analisarmos a questão do conformismo do princípio educativo do trabalho.

³⁰ Cf. 1.3, Anti-Croce.

Contudo, os giros dialéticos de Gramsci vão da crítica à positivação, encaminhando superações sintéticas. O atualismo gentiliano, em que pese resulte politicamente em fascismo, traz alguns ganhos, quando confrontado, conceitualmente, ao idealismo liberal de Croce. Ao interpelar a obra de Croce, Gramsci busca, insistentemente, obter elementos que permitam, dadas as condições históricas, elaborar uma teoria politicamente alicerçada na conjuntura. O trabalho não consiste em refutar Croce, como se tal procedimento resultasse em uma distinção teórica da filosofia da práxis. Mas de, no próprio processo de crítica, formular as questões e as soluções filosófico-políticas pertinentes. É nesse contexto que um “trabalho desse tipo, um Anti-Croce que na atmosfera cultural moderna poderia ter o significado e a importância que teve o *Anti-Dühring* para a geração anterior à guerra mundial” (GRAMSCI, 1986, p. 134, Q10 I, §11).

Mas a tendência ao transcendentalismo da teoria da história de Croce, não obstante sua intenção de evitar toda a forma de teologismo e metafísica (GRAMSCI, 1986, p. 127, Q10 I, §8), carece de maior realismo político, diante de seu desvio ontológico, em sua teoria da liberdade na história, para a abstração estética (GRAMSCI, 1986, p. 130-131, Q10 I, §10). Será, pois, o atualismo de Gentile que, em confronto como o liberalismo crociano, trará tal referência. Com efeito:

Em geral, se pode dizer que a polêmica contra a filosofia do ato puro de Giovanni Gentile obrigou Croce a um maior realismo e a experimentar certo fastio e impaciência ao menos contra os exageros da linguagem especulativa, convertida em jargão e “abre-te sésamo” (...). (GRAMSCI, 1986, p. 134, Q10 I, §11).

São filosofias que se regulam no confronto. Uma fazendo pender a ênfase para o papel dos intelectuais (entendidos como filósofos profissionais), no interior da construção do consenso, isto é, na produção da hegemonia. A filosofia do ato puro, a seu turno, ao

identificar o exercício da hegemonia à própria coerção em ato, sob a forma do Estado, denuncia o voluntarismo algo romântico, robinsoniano, da teoria da história croaciana, forçando-a a um maior realismo. Porquanto “a filosofia de Croce não pode ser, sem embargo, examinada independentemente da de Gentile. Um *Anti-Croce* deve ser também um *Anti-Gentile*; o atualismo dará os efeitos contrastantes ao quadro que serão necessários para um maior relevo” (GRAMSCI, 1986, p. 134, Q10 I, §11).

O confronto contrastante recoloca, nos *Cadernos*, em absoluta vulnerabilidade os essencialismos das noções de coerção e liberdade, ditadura e hegemonia, Estado e sociedade civil. Gramsci buscará novos significados conceituais, conteúdos mais plásticos e com maior aderência à atualidade histórica, com maior vigor e aderência à movimentação histórico-política. Como veremos, a própria noção de intelectual, sugerida por Croce e admitida como mote, será reformulada, estendida, e tornada orgânica à rede conceitual e à base ontológica sobre a qual se debruça Gramsci (SEMERARO, 2001, p. 76). Contudo, tal plasticidade será aplicada a diversos outros conceitos, em especial, aqui, ao de Estado. É desse esboço de um *Anti-Croce*, *Anti-Gentile* que Gramsci elaborará sua teoria do Estado ampliado, incorporando a questão da hegemonia na dinâmica mesma da concepção de Estado como a totalidade social homogênea (GRAMSCI, 1999b, p. Q3, §61). A formulação gramsciana encontra forma exemplar na esquemática definição:

Estamos sempre no terreno da identificação de Estado e Governo, identificação que, precisamente, é uma representação da forma econômico-corporativa, ou seja, da confusão entre sociedade civil e sociedade política, porque deve-se observar que na noção geral de Estado entram elementos que devem reconduzir à noção de sociedade civil (nesse sentido poder-se-ia dizer que Estado = sociedade política + sociedade civil, ou seja, hegemonia encouraçada de coerção). (GRAMSCI, 1984, p. 76, Q6, §88).

Aqui Gramsci rompe um caminho totalmente inaudito em relação à discussão sobre a relação Estado-sociedade civil, seja nos marcos da crítica marxiana à filosofia do direito de Hegel, seja no confronto Croce-Gentile. A resultante “hegemonia encorajada de coerção” representa uma superação dialética aos opostos essencialistas hegemonia-ditadura, e seus derivados. Todos os conceitos prevalecem, porém animados por interações orgânicas típicas do materialismo-dialético. Gramsci, nesse ponto, aponta-nos dois caminhos: em primeiro lugar, a redefinição do conceito de intelectual e sua funcionalidade no interior do bloco histórico; em segundo lugar, a crítica às concepções idealistas, estatistas ou romântico-voluntaristas da educação. Ambos, com efeito, nos levam diretamente ao conceito de princípio educativo como um dos eixos fundamentais da teoria da hegemonia gramsciana.

3.2. Estado integral: a organicidade da teoria política.

Quando Gramsci elege a relação estrutura-superestrutura como “o problema fundamental da filosofia da práxis” está, ao mesmo tempo, colocando-se no coração de toda a obra marxista e, ato contínuo – e nisso reside todo o vigor do materialismo-histórico –, da própria cientificidade da teoria política contemporânea. Isto pois, para se seguir adequadamente o fluxo dinâmico da conjuntura e, outrossim, atender às demandas organizacionais da ação política, é fundamental que a teoria possua aderência aos movimentos do real. Porquanto defendemos, amiúde, a expressão ôntico-epistemológica. À filosofia da práxis subjaz a intenção metodológica primária de estar conexa intimamente às alterações da história, mantendo sua capacidade preditiva e seu potencial de organização política. Tal condição exige, portanto, que toda a associação entre teóricos atuantes em períodos diferentes da história (como é o caso da relação entre Gramsci e Marx) seja avaliada considerando que a conjuntura histórica (e isso envolve as alterações da própria unidade estrutura-superestrutura) jamais se mantém. Essa precaução metodológica vale, também, para fases distintas da produção de um autor: certamente, as condições históricas dispostas a Marx ao longo da década de 1840 são totalmente distintas daquelas que envolvem a década de 1860, quando da publicação do primeiro volume do *Capital* e, mais ainda, na década de 1890, período final da atuação teórico-política de Engels. O mesmo pode se dizer dos escritos anteriores à prisão de Gramsci, quando cotejados com seus *Cadernos do cárcere*. A esse respeito, o trabalho de Domenico Losurdo é de importância capital (LOSURDO, 1997).

A referida base metodológica é a crítica da economia política. À filosofia da práxis ele opera como uma meta-ciência, uma instância crítica que atualiza as condições do bloco histórico e permite que a teoria seja, conforme a definição de Lênin, “a reprodução

ideal do real” (GRUPPI, 1978, p. 51 e ss.). Real que, conforme atestamos com frequência nesse trabalho, jamais é estático, mas se move e revoluciona à medida que os mecanismos de produção e reprodução do bloco histórico se alteram.

A ideia e meta-ciência não tem, pois, apenas esse sentido intensivo, de uma imersão da teoria em seu objeto, mas também extensivo, de açambarcamento das derivações desse objeto, e sua fragmentação aparente em domínios específicos das ciências, com especial atenção às ciências sociais.

Com efeito, a identificação de uma origem comum a toda diversidade que *aparece* sob instituições específicas, relaciona, inescapavelmente, o estudo e a produção teórica a respeito de tais instituições à ciência cujo objeto é, precisamente, aquela origem comum. Esta ciência não é outra senão a Economia política, cujos estudos deverão clarificar os processos genéticos que caracterizam determinado bloco histórico. Destarte, qualquer ciência particular sobre a sociedade (Direito, Sociologia, Pedagogia, Teoria política, etc.) deve, forçosamente, trabalhar suas teorizações a partir do quadro conceitual crítico que a crítica da economia política oferece. Ela é, ao mesmo tempo, ciência particular como as demais (na medida em que estuda um objeto específico da sociabilidade humana, isto é, sua matricial reprodução material) mas é, também, propedêutica, pela sua centralidade metodológica à boa consecução das demais ciências sociais.

É nessa perspectiva que podemos, com maior rigor, aferir a importância da contribuição da tradição marxista aos estudos da Educação.

Sem embargo, a crítica da economia política, na obra de Marx, opera precisamente como esse núcleo ao mesmo tempo crítico-propedêutico e propositivo, porque desvela um domínio do saber e, também, reconfigura as categorias das demais ciências sociais. Em Marx, a crítica da economia política assume a função que historicamente fora a da

filosofia, enquanto sistema totalizante que se lança sobre diversos domínios teóricos. Mas existe um fio condutor específico, que é o vínculo com a dinâmica material da reprodução da existência humana. Com efeito, esse vínculo mantém a teoria arejada contra eventuais cristalizações que fetichizam³¹ a realidade estudada, tornando-a ideológica. E é precisamente esse caráter não ideológico que torna o marxismo uma teoria com sólidos critérios científicos, capaz de interrogar a sociedade contemporânea com expressivo rigor.

Nesse contexto, o interesse de Gramsci pela discussão sobre a relação Estado-sociedade civil em Croce e Gentile traz a peculiaridade – e a perspicácia metodológica – de se afirmar, outrossim, como uma apropriação das novas condições nas quais tais dimensões da vida social se apresentavam no ato de seu trabalho, tanto em seu nível molecular (quando aborda a particularidade da história italiano e de seus intelectuais) como no geral, ao abordar as condicionantes contemporâneas da cultura, enfeixadas em suas discussões sobre o americanismo.

E aqui reside, segundo nosso entendimento, uma das razões principais do equívoco de Norberto Bobbio acerca do lugar ocupado pelo conceito de sociedade civil em Gramsci.

31 De certa forma, podemos afirmar que uma parte importante da obra de Marx se dedica à estruturação de uma teoria propedêutica que possa nortear a crítica social e, o que deve vir associado a ela, a atuação política do proletariado. O conceito de ideologia surge, tanto nas obras da década de 1840 de Marx e Engels, como na de Gramsci, como eixo estruturante tanto da crítica como da elaboração positiva da teoria. No *Capital* (MARX, 1971: cap. I, 4.), porém, o conceito de fetichismo da mercadoria representa a consolidação de um projeto teórico de décadas, e explica com rara precisão a forma que a sociedade mercantil capitalista imprime a todas as relações sociais, desde seu extrato mais elementar (a produção concreta de valores de uso, de mercadorias) até suas expressões supostamente mais distantes (a Educação, o Judiciário, a cultura, etc.). O fetichismo da mercadoria é, em linhas gerais, um fenômeno que oculta à percepção do ser social a real estrutura dos fenômenos por ele vivenciados (a política, o consumo, o lazer, o trabalho, etc.), fazendo-os parecer substâncias fixas, naturais e anistóricas, e não aparências de relações sociais baseadas na forma social capitalista, cuja estrutura se organiza a partir do princípio da propriedade privada dos meios de produção. Para uma compreensão mais detalhada desse que é, quiçá, o mais importante aspecto da teoria marxiana, vide Rubin (1984).

A tese fundamental de seu influente trabalho *O conceito de sociedade civil* consiste em uma comparação da posição gramsciana em relação à de Marx, em especial aquela que se consolida no já por nós abordado *Prefácio de 1859*. Segundo Bobbio, Marx estabelece domínios relacionais entre as esferas da estrutura e superestrutura, sendo possível distinguir, com clareza, seus conteúdos e suas dinâmicas evolutivas (SEMERARO, 2001, p. 179). Bobbio classificará o plano econômico, estrutural, como o primeiro momento da relação, enquanto que o plano da superestrutura lhe aparece como um para-si. Em tal relação, afirma Bobbio (1982, p. 37):

Dos dois momentos, ainda que sempre considerados em relação recíproca, o primeiro é em Marx o momento primário e subordinante, enquanto o segundo é o momento secundário e subordinado, pelo menos se nos referirmos à leitura bastante clara dos textos e não ficarmos imaginando o que ele pretendia dizer. Em Gramsci é precisamente o inverso.

Bobbio, ainda que ressalve sua observação indicando haver uma “relação recíproca” entre os dois planos da ontologia social, mantém, claramente uma distinção entre ambos, atribuindo-lhes uma estratificação ontológica hierárquica, por meio da ideia de momentos primário e secundário. Tal distinção se reforça por uma das âncoras usadas em sua argumentação, que é precisamente um texto de 1918, no qual Gramsci situa a estrutura na posição dominante da premissa de um silogismo hipotético e a constituição política como consequência, relativizando o sentido da relação causal (BOBBIO, 1982, p. 37). Pelas considerações que fizemos há pouco, torna-se delicado – senão temerário – abordar uma tese de um pensador como Marx ou Gramsci a partir de textos tão afastados no tempo, pois isto suporia uma estagnação ontológica rejeitada de saída por tais pensadores. Basta pensar a guinada célere que a política e a forma que o Estado, em sua forma governo, assumiram no curso da década de 1920.

Não nos parece despropositada a posição, que já evocamos neste trabalho, de uma transição, do jovem Gramsci ao período do cárcere, de um liberalismo a uma perspectiva revolucionária marcadamente leninista. Aliás, o conceito de hegemonia, central a essa discussão, é fortemente relacionado à teoria política leniniana (GRUPPI, 1978). Mas Bobbio segue uma fórmula mais simples – à qual opomos a de Losurdo (1997) –, associando a concepção de sociedade civil em Gramsci a um recuo em direção a Hegel, fazendo os *Cadernos* se basearem na fórmula anterior à *Crítica à filosofia do Direito de Hegel*, portanto desidratando totalmente o materialismo-histórico na concepção gramsciana (BOBBIO, 1982, p. 34-35).

É certo que Bobbio reconhece a pouca exploração, em comparação com o conceito de Estado, que a noção de sociedade civil teve na tradição recente da teoria política, atribuindo a Gramsci – embora, segundo ele, com flagrante pendor hegeliano - o uso sistemático do termo (BOBBIO, 1982, p. 26). Bianchi (2008), porém, reconhece a polissemia que marca o conceito de sociedade civil, a ponto de configurar uma “grande confusão”. Mas não hesita em atribuir a Bobbio o mérito de tal estado de coisas:

Responsável por parte considerável dessa confusão foi a influente interpretação de Norberto Bobbio (...) do conceito de sociedade civil em Gramsci. Identificando uma dicotomia entre sociedade civil e Estado no pensamento gramsciano, Bobbio afirmou que Gramsci afastou-se da acepção marxiana do primeiro termo (BIANCHI, 2008, p. 178).

Apoiando em Coutinho (1999), Badaloni (1978), Semeraro (2001) e, marginalmente em Buci-Glucksmann (1978), Bianchi mapeia, competentemente, a raiz ôntico-epistemológica do equívoco de Bobbio, segundo o qual radicar o conceito gramsciano de sociedade civil em Hegel seria a chave para sua situação nos marcos do idealismo, transformando-o em um “teórico das superestruturas” (BIANCHI, 2008, p.

181) ou um “idealista da teoria social” (COUTINHO, 1999, p. 73). Coutinho reconhece em Bobbio o mérito de fazer notar, oportunamente, a distinção das noções de Marx e Gramsci acerca da sociedade civil. Bianchi evolui, todavia, à distância que Bobbio mantém da crítica da economia política, o que, por certo, repõe a complexidade da abordagem gramsciana acerca da polêmica Marx-Hegel. Diz Bianchi (2008, p. 182):

A ideia de que Gramsci teria excluído a economia capitalista da sociedade civil, ao contrário de Marx e, até mesmo de Hegel (...) não resiste a uma análise detalhada da passagem acima³². Nela, a sociedade civil aparece como o *locus* da atividade econômica propriamente dita, o terreno dos interesses materiais imediatos, da propriedade privada, a sociedade econômica burguesa, ou aquilo que hoje se chamaria o mundo dos negócios.

Coutinho e Gramsci convergem na identificação de que Bobbio, embora denuncie uma inversão (inversão da inversão, na verdade) dos polos determinantes na relação, acaba por reconhecer que, apesar de a sociedade civil – segundo Bobbio – estar deslocada para a superestrutura, opera como termo dominante. Isto posto, resta evidente que o problema da oposição das dimensões e a suposta primazia de uma sobre a outra indica, na verdade em Bobbio, laivos de hegelianismo. Com efeito, todas as sínteses dialéticas hegelianas, mesmo no momento de uma *aufhebung*, são marcadas pelo curso da serialidade, portanto transcorrendo no tempo. O princípio do transcurso serial é fundamental para a linearização das sínteses, trazendo à cena a questão da primazia hierárquica de um conceito sobre outro: é a sucessão de *momentos* que faz parecer a Bobbio que Gramsci configura mais um capítulo, ao par de Croce, de uma “teoria social idealista”.

³² Bianchi se refere a (GRAMSCI, 1999c, p. Q13, §18).

Bobbio recorrerá ao conceito de catarse para radicar na superestrutura o ponto determinante da relação sociedade civil-Estado (BOBBIO, 1982, p. 37-38). A arguição carrega o mérito de tornar o conceito de catarse um fator decisivo à ontologia social gramsciana (COUTINHO, 1999), embora, como veremos adiante, tem suas deduções afetadas por uma desidratação do princípio materialista no interior do pensamento gramsciano, resultando em uma interpretação marcada por um nominalismo irracionalista³³. Tal centralidade do conceito de catarse contrasta com suas poucas aparições no curso dos *Cadernos* (SEMERARO, 2001, p. 181), especificamente no quarto (GRAMSCI, 1999b, p. §82), décimo (GRAMSCI, 1986, p. I, §6, 10 e II §6), décimo primeiro (GRAMSCI, 1986, p. §67) e vigésimo primeiro (GRAMSCI, 2000, p. §6). Bobbio se baseia na famosa passagem o *Caderno 10*, na qual se lê:

Se pode empregar o termo “catarse” para indicar a passagem do momento meramente econômico (ou, egoísta-passional) ao momento ético-político, ou seja, a elaboração superior da estrutura em superestrutura na consciência dos homens. Isto significa, também, a passagem do “objetivo ao subjetivo” e da “necessidade à liberdade”. (GRAMSCI, 1986, p. 142, Q10 II, §6).

À referida citação, Bobbio comenta:

Em todas essas antíteses, o termo que indica o momento primário subordinante é sempre o segundo. Deve-se notar, ademais, que - dos dois momentos superestruturais, o momento do consenso e o

³³ Em sua obra *Estruturalismo e a miséria da razão* (2010), Carlos Nelson Coutinho atualiza, nos termos da nova vaga estruturalista dos anos 1950-60, a tese lukacsiana sobre o irracionalismo. Para Lukács, todo o período que vai do início do século XIX até os anos 1930 foram marcados por um abandono progressivo, na filosofia e na política, da perspectiva da totalidade, resultando, por isso, num desfecho da especulação na ideia de um incognoscível, que não raro é projetado numa teologia e/ou num sensualismo filosófico (LUKÁCS, 1959). Coutinho estende esse argumento ao logicismo wittgensteiniano, segundo ele, matriz das novas correntes estruturalistas, cujo equívoco fundamental consiste em reduzir a ontologia à linguagem, relegando toda a realidade que não se ajuste ao princípio de não contradição à condição de não-ser. Desse teorema, Coutinho extrai a importante noção de que tais filosofias, se levadas às últimas consequências, resultam em flagrante reacionarismo.

momento da força, um dos quais tem uma conotação positiva e o outro negativa – é sempre considerado, nessa antítese, apenas o primeiro. A superestrutura é o momento da catarse, ou seja, o momento em que a necessidade se revolve em liberdade, entendida hegeliana como consciência da liberdade (1982, p. 38).

Fica bastante clara, nas identificações das antíteses, que a hierarquia entre termos subordinantes e subordinados estabelece cortes temporais que pressupõe separações nítidas entre os planos estrutural e superestrutural, o quê, conforme já vimos na crítica de Gramsci a Bukharin, pode ser entendido como metáfora, isto é, como recurso literário à expressão do fenômeno, e não uma representação fidedigna de uma dada conjunção ontológica de fatores. Trata-se do importante recurso da traducibilidade, bem definido por Frosini (2003, p. 99 e ss.) e Baratta (BARATTA, 2004, p. 225 e ss.). Outra conjunção sintética é a oposição entre consenso e força. Sob a argumentação de Bobbio, ambas se articulam como expressões da subjetividade e da objetividade, respectivamente, como se a superação da segunda ocorresse “por obra do momento ético-político” (BOBBIO, 1982, p. 38). Associá-la, portanto, ao termo da síntese, isto é, a superestrutura como “momento da catarse”, significa dizer que esta última se consolida precisamente enquanto superação de toda a necessidade, afirmando a premissa liberal [croaciana], de identificação da história com o triunfo da razão transcendental sobre a causalidade estrita da objetividade-coerção.

É verdade que, embora conceitualmente Bobbio esbarre de forma constante na noção de consciência oriunda do idealismo transcendental, isto é, consciência como fratura na série causal a partir de uma vontade livre individual, esta se afirma, no texto, como “vontade coletiva”, suportada pelo “sujeito ativo da história (BOBBIO, 1982, p. 39). Não obstante, sua hipótese de que o alcance do momento ético-político se dá pelo concurso da afirmação da consciência sobre a objetividade-necessidade, olvida o fato de que, para Gramsci, a catarse que realiza a *aufhebung* engelsiana sobre os reinos da

necessidade à liberdade é um processo que implica, no contexto das superestruturas, uma articulação dialética entre liberdade e necessidade que desenvolve, no coração da sociedade civil, o princípio moderno da coletivização. Sempre tendo em vista o princípio materialista da produção material da vida, a evolução das superestruturas afirma a liberdade a partir da luta no interior das coerções de todo tipo, inclusive as naturais. Essa é, a propósito, a continuação do trecho de Gramsci que citamos acima, também considerado por Bobbio:

A estrutura, de força exterior que esmaga o homem, o assimila a si, lhe torna passivo, se transforma em meio de liberdade, em instrumento para criar uma nova forma ético-política, origem de novas iniciativas. (GRAMSCI, 1986, p. 142, Q10 II, §6).

A forma ético-política, aqui, não é um meio de transformação da necessidade em liberdade, mas um resultado da própria dinâmica do conformismo no interior do bloco histórico. A natureza humana coletiva e forjada no curso da luta pela produção e reprodução da vida, articulando a expressão teleológica às causalidades exteriores, só pode ser compreendida adequadamente se considerarmos os dois princípios ôntico-epistemológicos extraídos do *Prefácio de 1859*. É a estes que Gramsci recorre ao final dessa nota:

A fixação do momento “catártico” se converte, assim me parece, no ponto de partida para toda a filosofia da práxis: o processo catártico coincide com a cadeia de sínteses que são resultado do desenvolvimento dialético. (Recordar os dois pontos entre os quais oscila esse processo: que nenhuma sociedade se coloca tarefas para cuja solução não existam ou estejam em vias de existirem as condições necessárias e suficientes; e que nenhuma sociedade desaparece antes de ter expressado todo o seu conteúdo potencial). (GRAMSCI, 1986, p. 142, Q10 II, §6).

Esse ponto é chave às reflexões gramscianas acerca da pedagogia. O processo de tomada de consciência, isto é, a subjetivação da lógica operante da objetividade, jamais pode ser compreendido como algo de natureza meramente intelectualiva. Com efeito, como produto da ação humana sobre a natureza, trata-se da afirmação da teleologia no interior do conformismo, na transformação da “estrutura, de força exterior que esmaga o homem, o assimila a si, lhe torna passivo (...) em meio de liberdade”, esta considerada como triunfo da ação coletiva no interior do bloco histórico. Veremos, adiante, como o princípio ontológico que organiza as relações sociais no interior do bloco histórico deve orientar esse processo por meio do princípio educativo. Por ora, convém estabelecer que essa leitura, que privilegia o consenso sobre a força, somente faz sentido a partir de uma perspectiva intelectualista, de tipo crociano, o que, por sua epistemologia idealista, acaba por sacrificar a própria dialética, essencializando os conceitos de estrutura e superestrutura. A esse respeito, diz Gramsci:

Se pode observar que semelhante modo de conceber a dialética é próprio dos intelectuais, os quais concebem a si mesmos como os árbitros e mediadores das lutas políticas reais, aqueles que personificam a “catarse” do momento econômico ao ético-político, ou seja, a síntese do processo dialético mesmo, síntese que eles “manipulam” especulativamente em seu cérebro, dosificando os elementos “arbitrariamente” (ou seja, passionalmente) (GRAMSCI, 1986, p. 124, Q10 I, §6).

Esse trecho abre duas direções de análise: a primeira, que sustenta o ânimo do trabalho de Bobbio – e que marca a distinção fundamental da teoria gramsciana sobre os intelectuais –, avalia o valor, a função e a natureza da direção intelectual na história; a segunda, que se robustece quando associamos o conceito de bloco histórico e situamos a crítica da economia política na base da filosofia da práxis, projeta o binômio dialético consenso-coerção no cenário mais amplo da relação Estado-sociedade civil.

Giovanni Semeraro localiza nesse aspecto da leitura de Bobbio o mérito de desentranhar, por assim dizer, do pensamento marxista, as noções estáticas de Estado e sociedade civil, tornando a obra gramsciana um ponto de inflexão decisivo para quem pretenda desenvolver a teoria política nos marcos de uma sociedade civil altamente complexa. Com efeito,

A Bobbio deve ser reconhecido o mérito de ter posto em evidência a originalidade e a fecundidade que o conceito de sociedade civil representa no pensamento de Gramsci. O seu ensaio contribuiu para deslocar as atenções da excessiva importância dada à conquista do Estado para a centralidade da sociedade civil na atividade política, o novo caminho para o socialismo. (SEMERARO, 2001, p. 183)

Buci-Glucksmann, porém, acompanhada de Coutinho, reforça sua crítica a Bobbio a partir da determinação correta sobre a natureza e a função dos intelectuais no interior do bloco histórico, o que resultará em uma importante alteração, tanto no conceito de intelectual, como também nas noções de sociedade civil e Estado (COUTINHO, 1999, p. 74). A polêmica está para além da determinação de posições lógicas específicas – que, ademais, possuem profundas consequências ontológicas, como é o caso da redução do pensamento gramsciano a um culturalismo (BUCI-GLUCKSMANN, 1978, p. 121 e ss.) –, mas sim de adentrar a um novo e inexplorado campo no qual a teoria política e, em particular a própria teoria do Estado, se ressignificam radicalmente, trazendo consequências importantes para o Direito, a pedagogia, a antropologia e as demais ciências sociais.

Gramsci não somente ingressa na discussão sobre a relação Estado-sociedade civil mas, por meio do conceito de sociedade civil, chega a uma outra concepção de Estado. A identificação do Estado com governo, além de um equívoco, constitui uma redução que

encerra a teoria política nos marcos abstratos e anistóricos da filosofia política pré-hegeliana. Trata-se da distinção, feita por Buci-Glucksmann, de “dois momentos de articulação do campo estatal: o Estado em sentido restrito (unilateral) e o Estado em sentido amplo, chamado pleno” (BUCI-GLUCKSMANN, 1978, p. 122). Essa segunda noção, doravante chamada Estado ampliado, implica em uma articulação de elementos históricos que sintetizam recursos de força e de consenso, impulsionando a história segundo os dois princípios ôntico-epistemológicos. Não se pode mais falar simplesmente em relação Estado-sociedade civil, mas de unidade orgânica e dialética entre ambos, cuja resultante é o Estado integral ou, nos termos de Buci-Glucksmann, Estado pleno ou ampliado.

E aqui a produção do consenso no interior das engrenagens coercitivas recoloca, no centro da teoria marxista do Estado, a questão dos intelectuais, já sob paradigmas teóricos completamente diferentes daqueles de Croce. No *Caderno 8* (1984, p. 311-312, Q8, §187) Gramsci, claramente contrapondo tanto a Croce como a Gentile, busca em Hegel os elementos que permitem distinguir os chamados dois momentos de articulação do campo estatal, ao mesmo tempo que identifica, no processo mesmo de complexificação da sociedade civil, a correspondente complexificação do Estado, isto é, sua dinâmica de integralização, de ampliação. Suas observações acerca da Sociedade Italiana para o Progresso da Ciência e à Associação Britânica, suas contribuições ao processo de organização da cultura e suas relações com o Estado em sentido estrito suporta a perspectiva da ampliação do campo Estatal para toda a vida social enquanto elemento social homogêneo.

O problema nuclear da teoria do Estado, antes de demandar uma fisiologia esquemática e a descrição de se funcionalismo intrínseco, refere-se ao *modus operandi* da direção política (também entendida em sentido amplo), no jogo da luta de classes.

Porquanto a fórmula gramsciana citada anteriormente situa a hegemonia como ponto decisivo à compreensão da divisão social do trabalho da dominação de classe no interior do bloco histórico – e, também, e suas superações possíveis. Porquanto estará, amiúde, a educação no centro do debate sobre a hegemonia – e, destarte, da nova teoria do Estado, como vemos no *Caderno 3*³⁴:

O fato de que a velha geração não consiga guiar a geração mais jovem é em parte também a expressão da crise da instituição familiar e da nova situação do elemento feminino na sociedade. A educação dos filhos se confia cada vez mais ao Estado ou a iniciativas escolares privadas e isso implica um empobrecimento “sentimental” em relação ao passado e uma mecanização da vida. O mais grave é que a velha geração renuncia à sua missão educativa em determinadas situações, baseando-se em teorias mal compreendidas ou aplicadas em situações diferentes daquelas de que eram expressão. Caem, inclusive, em formas estatólatras: na realidade, todo elemento social homogêneo é “Estado”, representa o Estado, à medida que adere ao seu programa: de outro modo se confunde o Estado com a burocracia Estatal. Cada cidadão é “funcionário” se é ativo na vida social na direção traçada pelo Estado-governo, e é tanto mais “funcionário” quanto mais adere ao programa estatal e o elabora inteligentemente (GRAMSCI, 1999b, p. 61, Q3, §61).

Gramsci descreve, nessa expressiva passagem, um importante caso de fetichismo, realizando pela complexificação da sociedade civil na então contemporânea quadra do desenvolvimento capitalista. Sob as exigências do industrialismo moderno, a educação das novas gerações se tornou mais “mecanizada” e, portanto, menos “sentimental”, no sentido de que a formação do homem moderno deve atender às novas condições que o mundo do trabalho exige. Há, portanto, uma nova gama de saberes e habilidades que podem ser transmitidas, condicionadas, sob uma superior divisão social do trabalho educacional, sob diretrizes burocráticas e orientadas, também, sob esses novos princípios estatais. A própria divisão social do trabalho doméstico se altera, cuja representação mais

34 Escrito nos idos de 1930 (FRANCIONI, 1984, p. 44).

evidente é “a nova situação do elemento feminino na sociedade”. A engrenagem produtiva reforma as relações entre gerações, gêneros, e expõe a olhos vistos a direção estatal mesmo nos espaços mais assumidamente – e vulgarmente – compreendidos como privados. O equívoco ideológico, contudo, aparece justamente na inversão fetichista de se reduzir a vida estatal à sua dimensão estrita, renunciando à direção consciente das novas gerações, entregando sua formação, isto é, seu processo de humanização, à diretrizes do Estado-governo, reforçando a direção hegemônica das classes dominantes, que são justamente aquelas que, deliberadamente, perfazem o plano pedagógico segundo suas necessidades políticas e econômicas (GRAMSCI, 1984, p. 66, Q6, §81). O teorema do fetiche, portanto, é precisamente a maximização da vida estatal acompanhada pela progressiva ocultação de sua onipresença, o que reforça sua eficácia e a unicidade de sua direção política, hegemônica (BUCI-GLUCKSMANN, 1978, p. 165).

Esse é o sentido que Gramsci dá à condição de “funcionário” do Estado a todo agente interno à vida social. Na medida em que se integra à lógica conduzida pelo Estado-governo (e aqui faz todo sentido o conceito marxiano de “comitê executivo da burguesia”), cada indivíduo reforça e reproduz a própria mecânica da solidariedade social, realizando a direção hegemônica no interior do bloco histórico. A própria dinâmica da luta de classes, seus novos circuitos operantes, só pode ser desnudada a partir dessa nova compreensão do conceito de Estado.

Filosofia e ideologia se articulam, então, de modo emblemático. Gentile, o grande filósofo idealista é, também, funcionário do Estado-governo, e sua reforma da educação do Estado fascista possui marcas evidentes de sua concepção de hegemonia que subsume o consenso à coerção. A concepção do ensino religioso nas escolas italianas, como forma de propedêutica à vindoura e madura reflexão filosófica, expressa a ideologia intrínseca ao seu neo-hegelianismo que projeta a historicidade do homem como uma produção dos

mecanismos de percepção e realização de absolutos transcendentais – cristalizados no Estado-Governo – na teia privada da sociedade civil (BUCI-GLUCKSMANN, 1978, p. 367). Tal como a política crociana, que resulta em uma estratificação de classe abismal, a reforma educacional de Gentile totaliza a dominação de classe por meio do programa pedagógico oficial:

A crítica se refere tanto à organização do aparato escolar surgida da reforma Gentile (prolongamento da política crociana), ao agravamento da segregação social, como a todos os princípios da pedagogia idealista, que isola a educação e a formação para melhor manter as massas no não-saber (BUCI-GLUCKSMANN, 1978b, p. 481).

Transparece, claramente, a educação como um dos eixos fundamentais da nova teoria do Estado gramsciana, elemento central na dinâmica da hegemonia (GRUPPI, 1978, p. 112-113). A nova teoria sobre a função dos intelectuais na organização da cultura, seu vínculo orgânico com o Estado integral e o nexos entre filosofia e ideologia colocam a pedagogia em conexão direta com a evolução das possibilidades do bloco histórico (MORAES, 1978). A esse respeito, Franco de Felice traça novas injunções do pensamento gramsciano sobre a teoria da revolução passiva, demonstrando como a formação do Estado fascista, em sua ampliação domesticadora sobre a sociedade civil, nos permite capturar os movimentos das guerras de posição e de movimento, conectando-os à teoria mais geral da hegemonia (FELICE, 1978, p. 202-203). É precisamente neste quadro que localizaremos, no próximo capítulo, a questão da nova sociedade, a realização do princípio educativo do trabalho e a dialética emancipação-conformismo no interior da pedagogia.

Capítulo 4: O princípio educativo e o novo bloco histórico.

4.1. Princípio educativo: hegemonia e luta de classes.

Toda a nossa reflexão até aqui convergiu para um ponto central: a pedagogia, em Gramsci, embora seja frequentemente considerada pelo autor, seja nos *Cadernos*, seja em sua epistolografia, está subsumida aos problemas mais gerais de sua teoria política estando, portanto, articulada organicamente a discussões que apontam à teoria do Estado, da história, do direito e demais que possam compor um quadro totalizante sobre a dinâmica de formação, evolução e paroxismo de um bloco histórico.

No interior da discussão sobre a hegemonia e da organização da cultura, não podemos perder de vista que estas se inscrevem, tal como ocorrera com a teoria gramsciano do Estado integral, como avanços teóricos da marx-engelsiana teoria da luta de classes. Gruppi, quando aponta às matrizes leninianas da noção gramsciana de hegemonia, mostra que, para além da questão da dominância na organização da cultura, o que está em jogo, quando a consideramos como o desenvolvimento da teoria da luta de classes, é justamente a dinâmica das tendências e contratendências das classes na realização das potências intrínsecas ao bloco histórico no qual estão inseridas.

Porquanto, em Gramsci – e em toda a teoria social marxista que se mantém observantes aos dois princípios ôntico-epistemológicos – jamais podemos considerar a pedagogia apenas em seu sentido técnico-metodológico, enquanto ciência social anistoricizada, mas como parte de uma dinâmica histórica mais ampla, cuja dinâmica envolve também os demais mecanismos e produção e reprodução da cultura.

Devemos, destarte, observar, à luz da reflexão sobre o bloco histórico, como a hegemonia, isto é, o cenário concreto da luta de classes, opera no interior da atualização das possibilidades do bloco histórico. A esse respeito, uma emblemática reflexão é desenvolvida no *Caderno 8*, no qual lemos:

A revolução realizada pela classe burguesa à concepção de direito e, portanto, à função do Estado, consiste, especialmente, na vontade de conformismo (daí a eticidade do direito e do Estado). As classes dominantes precedentes eram essencialmente conservadoras no sentido de que não tendiam a elaborar um passo orgânico das outras classes a si, isto é, a ampliar sua esfera de classe “tecnicamente” e ideologicamente: a concepção de casta fechada. A classe burguesa se postula a si mesma como um organismo em contínuo movimento, capaz de absorver a toda a sociedade, assimilando-a a seu nível cultural e econômico: toda a função do Estado é transformada: o Estado se torna “educador”, etc. (GRAMSCI, 1984, p. 214-215, Q8, §2).

A eticidade hegeliana (*sittlichkeit*) aqui, em dois movimentos históricos típicos da revolução burguesa: o primeiro, negativo, varre todo o princípio de casta da velha sociedade, em nome do universalismo do sujeito livre e proprietário privado essencializado pela tradição liberal. Enquanto princípio ontológico da vida social, esse sujeito apresenta-se, positivamente, como ideal teleológico de todo o desenvolvimento humano que deverá atuar, como um conformismo, a todas as classes sociais, realizando o princípio da equivalência mercantil a toda a sociedade. Porquanto a burguesia pensa a si mesma como uma classe aberta que “em contínuo movimento”, universaliza a si mesma na medida em que estende seu princípio ontológico a todas as outras classes, destruindo-as enquanto casta, aburguesando-as.

O Estado deverá operar, como educador, precisamente na aplicação sistemática desse conformismo, racionalizando o “reino da miséria física e moral” da sociedade civil, planificando as posições de classe a partir do princípio de equivalência geral dos produtores privados. O ideal de fim da história, de Hegel, consiste precisamente nisto: a realização do princípio último de uma eticidade universalista, fundada no sujeito burguês atomizado, sob o conformismo da regulação da “mão invisível” smithiana.

Para a realização desse “*eidós*” civilizatório, o conformismo do Estado burguês deve contar, em seu papel educador, com um princípio educativo, um que seja capaz de

enformar o indivíduo com a eticidade adequada às novas condições estruturais e superestruturais do novo mundo que emerge do industrialismo e da mercadificação da vida moderna. Daí o embate do novo princípio educativo com a antiga tradição pedagógica jesuítica, fundada nos estudos clássicos e na domesticação das consciências sob o princípio transcendente que anima o teologicamente ³⁵.

O princípio educativo aparece aqui, no curso da argumentação da filosofia da práxis, como elemento estratégico da própria evolução da consolidação da hegemonia num dado momento da dinâmica do bloco histórico. Questões metodológicas e de conteúdo do ensino têm seu horizonte de possibilidades e emergências históricas determinados pelas injunções concretas, reconhecidas na quadra *in locus* do bloco histórico, isto é, ditadas pela síntese *atual* das relações entre estrutura e superestrutura (MANACORDA, 1975b, p. 127-129). Conforme o curso de nova argumentação, devemos conceber a dinâmica da hegemonia sempre como o teatro mais amplo da própria luta de classes, porquanto a afirmação de um princípio educativo é, para além da afirmação das potências de um determinado bloco histórico, como um combate com outro princípio educativo, que ora se esvai, não obstante tencione, como força conservadora, sustentar o *status quo* que se esboroa.

O novo princípio educativo burguês, fundado no esquema idealista e individualista da pedagogia rousseuniana, arruinará a antiga tradição jesuítica justamente por que “nenhuma sociedade se coloca tarefas para cuja solução não existam

35 Ocorre-nos, como expressão marcante dessa noção, a seguinte passagem de Joyce, em retrato do artista quando jovem (1998, p. 117-118): “Ajudai-me, meus caros irmãozinhos em Cristo. Ajudai-me por intermédio de vossa piedosa atenção, de vossa devoção mesma, de vosso comportamento aqui e fora daqui. Bani de vossos espíritos quaisquer pensamentos mundanos, e pensai somente nas quatro coisas derradeiras, morte, julgamento, inferno, paraíso. Aquele que se recordar das coisas derradeiras agirá e pensará sempre com elas diante dos olhos. Há de viver uma vida boa e morrer uma boa morte, crendo e sabendo que, se sacrificou muito nesta vida terrena, lhe será devolvido cem vezes, mil vezes mais na vida vindoura, no reino sem fim (...)”

já as condições necessárias e suficientes” [ou que já não estejam em curso de desenvolvimento e aparição” (GRAMSCI, 1999b, p. 167, Q4, § 38). Com efeito, a antiga sociedade capitalista pré-industrial, esgotara “todas as formas de vida implícitas em suas relações” (GRAMSCI, 1999b, p. 167, Q4, § 38)³⁶, forçando a emergência histórica do Estado educador, planificador da subjetividade humana segundo as exigências do novo paradigma da natureza humana baseada no princípio da equivalência geral (MARX, 1971), do moderno tipo produtor privado burguês (MARX e ENGELS, 2007).

Marx reconhece essa função do Estado educador burguês e mapeia sua natureza de classe com muita precisão, denunciando a mistificação igualitarista das reivindicações de instrução geral a cargo do Estado em uma sociedade clivada por classes com interesses e posições distintos na divisão social do trabalho. Diz Marx,

Educação popular igual? Que se entende por isso? Acaso se crê que na sociedade atual (que é a de que se trata), a educação pode ser igual para todas as classes? Ou o que se exige é que também as classes altas sejam obrigadas, à força, a conformar-se com a modesta educação que a escola pública, a única compatível com a situação econômica, não somente do trabalhador assalariado, mas também do camponês? (1995c, p. 27).³⁷

A crítica de Marx ao programa do *Partido social democrata alemão* contém, não somente uma desconhecimento da natureza de classe da instrução pública mas, também, da própria natureza do Estado [educador], cuja consequência é a aposta política em um princípio educativo abstrato, que deverá desenvolver um certo ideal de natureza humana, a partir do qual os indivíduos poderão, enquanto tais, emancipar-se pelo conhecimento, para uma posterior emancipação política, conduzida pela universalização do tipo social

36 Remetemo-nos, aqui, diretamente à discussão desenvolvida no Capítulo 2 deste trabalho.

37 Tradução nossa.

burguês a todas as classes subalternas. A questão que se coloca é: é possível ao bloco histórico mercantil capitalista universalizar seus ideais de livre determinação individual no interior de relações de classe sob as condições materiais do moderno regime da propriedade privada dos meios de produção? Sob os dois princípios ôntico-epistemológicos que nos têm servido de guia, claramente não. Trata-se de uma evidente dissonância entre estrutura e superestrutura, um descolamento fetichista que somente oculta a dinâmica da hegemonia na produção e reprodução do conformismo (eticidade) da sociedade burguesa. O programa de Gotha baseia-se, antes de mais nada, em uma crença idealista de que a classe burguesa pode, via Estado educador, universalizar sua eticidade a todas as classes, ainda que as mantenha, materialmente, na antiga condição de subalternidade formal e material. Essa é a continuação do trecho de Gramsci que encima essa reflexão:

A classe burguesa está “saturada”: não somente não se difunde, mas se desagrega; não somente não assimila novos elementos, mas desassimila parte de si mesma (ou, ao menos, as desagregações são mais numerosas que as assimilações). Uma classe que se postule a si mesma como capaz de assimilar toda a sociedade e seja ao mesmo tempo capaz de levar a cabo esse processo leva à perfeição esta concepção de Estado e de direito, até o ponto de conceber o fim do Estado e do direito, inúteis, ao fim das contas, justamente por ter esgotado sua missão e ter sido absorvido pela sociedade civil (1984, p. 214-215, Q8, §2).

A crença dos socialistas alemães de que, por meio do princípio educativo individualista-rousseauiano, podem realizar o ideal revolucionário burguês de ampliação técnica e ideológica de classe ignora a circunstância histórica que transforma a perspectiva do Estado educador a Estado-força, cuja função é gerenciar os conflitos de classe, insolúveis sob a lógica da propriedade privada. É a esse Estado que Marx se refere quando rejeita a direção estatal (enquanto Estado-governo) da educação – especialmente a educação da classe trabalhadora –, justamente por compreender que o princípio

educativo da burguesia para a classe trabalhadora não pode senão impor o conformismo que as retém e cristaliza em sua condição subalterna de mercadoria força de trabalho (MANACORDA, 1975b, p. 129).

Face ao ideal de sua universalização enquanto classe, a burguesia, já sob a conjuntura do Estado-força, assiste sua progressiva desagregação. Em realidade, tal desagregação segue a própria lógica da acumulação capitalista que, à medida em que se expande como ideal ideológico, nega-se a si mesmo no plano material. A desagregação de classe da burguesa é, ao mesmo tempo, a proletarização progressiva. A crítica da economia política, ao mapear as leis desse fenômeno, projeta a referida ampliação técnica e ideológica tencionada pela jovem sociedade burguesa justamente por meio da produção orgânica da classe social que a suporta formal e materialmente: o proletariado.

A revolução na concepção de Estado e de direito não está revogada, porém. Resta corrigir, à luz da economia política, qual é a “classe que se postule a si mesma como capaz de assimilar toda a sociedade”, isto é, qual é a classe que, universalizando seu interesse histórico-civilizatório, universaliza, assim, toda a sociedade.

Há, aqui, dois pontos de inflexão. O conceito de “Estado integral”, enquanto síntese da noção de historicidade que enfeixa coerção e consenso (portanto, superando a Croce e Gentile, num só golpe), tende a absorver as relações sociais no interior da sociedade civil como parte da própria lógica do bloco histórico. Dessa forma, a correta leitura de uma determinada conjuntura histórica – e projeções *in futurum* – implica na captura dos conteúdos concretos que o conformismo impõe ao processo de sustentação da hegemonia. A tese de Gramsci é justamente a de que o ideal de universalização técnica e ideológica da classe burguesa, enquanto um conformismo, cessou tão logo sua ascensão ao Estado se consolidou, esvaziando o conformismo do Estado educador à medida que se constitui o Estado-força. Não somente a burguesia se satura, afirmando-se enquanto casta

em desagregação, mas também os seus mecanismos de ontologização do seu conformismo, como é o caso da crise da filosofia transcendental kantiana, que não pode mais operar como cânone da nova *Weltanschauung* (GRAMSCI, 1986, p. 133-134, Q10, §11)³⁸.

À transição a um novo conformismo corresponde a transição a um novo princípio educativo. Se a cultura burguesa perde seu potencial universalizador, perde, ato contínuo, sua capacidade de dirigir (conduzir a hegemonia) somente pelo consenso (conforme o projeto crociano), mas depende da coercitividade autoritária (tornando pertinente a ascensão fascista). Para que a história possa sair de sua paralisia, é mister que o princípio educativo moderno se imponha.

A realização, porém, do ideal de universalização de uma classe passa pela própria universalização do Estado, mantendo-se como Estado-educador. É fundamental que, embora o conformismo opere ontologicamente como elemento coercitivo, não o seja apenas como mera coerção, à maneira gentiliana. A classe que representa, em seu interesse histórico, o novo conformismo, deve afirmá-lo tornando-se Estado, isto é, avançando, no embate da hegemonia, sobre as “trincheiras e casamatas” do Estado integral. A atuação pedagógica do princípio educativo correspondente ao novo conformismo é de importância cardeal a esse processo, porquanto a afirmação da classe trabalhadora como agente histórico real passa ontologicamente pela pedagogia proletária no interior da luta política real. Diz Gramsci:

38 Esse ponto de nossa reflexão sugere uma abordagem pertinente sobre o conceito de classe média, algo fundamental à discussão sobre a hegemonia, constituindo um aspecto determinante da teoria política gramsciana, bem como sua recepção, especialmente em relação ao eurocomunismo. Já em Marx essa discussão é realizada, sobretudo no livro III do *Capital* e em *Teorias da mais-valia*. Não temos, porém, como dar conta dessa discussão sem nos desviarmos substantivamente de nosso objeto, que é o princípio educativo como eixo da filosofia da história gramsciana. Projetamos para trabalhos vindouros essa reflexão, sem dúvida de suma importância para as discussões sobre a educação contemporânea.

A unificação histórica das classes dirigentes está no Estado e sua história é essencialmente a história dos Estados e dos grupos de Estados. Esta unidade deve ser concreta, ou seja, o resultado das relações entre Estado e “sociedade civil”. Para as classes subalternas a unificação jamais se produziu: sua história está entrelaçada com da “sociedade civil”, é uma fração desagregada dessa (1999b, p. 89, Q3, §90).

Nesse ponto, discutir a dinâmica do bloco histórico, o novo conformismo, princípio educativo e as condições de possibilidade para a classe trabalhadora se universalizar como Estado, constitui os raios de um círculo totalizante que envolve toda a teoria política gramsciana. A questão das classes subalternas, elaborada também no *Caderno 25*, traz, em seu complexo categorial, todos os problemas da transição política, da democracia, da ditadura do proletariado, revolução passiva, etc. (BUCI-GLUCKSMANN, 1978b; FELICE, 1978; GRUPPI, 1978).

O fio condutor está, inevitavelmente, na progressiva organização da classe trabalhadora no interior da sociedade civil, isto é, uma unificação de classe no âmbito superestrutural que corresponda à unidade ontológica que as modernas condições do bloco histórico imprimiram no plano estrutural. Tal organização, com efeito, deve ser levada à efeito bifidamente, seja sob a forma da organização política direta, isto é, sob a direção do Partido e, em relação orgânica, nas diferentes trincheiras da vida cultural. Nesse contexto, a disputa pelo princípio educativo que possa servir ao propósito de formar o homem sob o conformismo moderno é tarefa política de primeira importância (MANACORDA, 2013, p. 167 e ss.), razão pela qual os exercícios da guerra de posição são, a um só tempo, articulados às demandas circunstanciais dos movimentos locais que estejam sob condições políticas diretamente conflituosas, isto é, em guerra de movimento (BUCI-GLUCKSMANN, 1978, p. 122-123).

A teoria do Estado integral (sociedade política + sociedade civil, ou seja, hegemonia encouraçada de coerção (GRAMSCI, 1984, p. 76, Q6, §88)) e a consequente ressignificação do conceito de sociedade civil como “trama privada do Estado”³⁹, demanda um rompimento epistemológico com a noção iluminista de intelectual (GRAMSCI, 1986, p. 353, Q12, §1). Em primeiro lugar, porque tal definição – que, bem localizada, é a de Croce – supõe uma direção do consenso que o novo conformismo já não mais reconhece (apesar das pretensões do Congresso de Oxford⁴⁰) e, ademais – também em confronto com esse conformismo –, supõe uma divisão estanque entre pensamento e ação que, como indicamos anteriormente, refere-se a uma filosofia de fundo teológico e metafísico, esvaziada pela superação do bloco histórico na qual se assentava. O conformismo moderno, emergente ao novo bloco histórico que, sob o industrialismo, hiperboliza a divisão social do trabalho e unifica organicamente os trabalho intelectual e manual, distribui as intervenções intelectuais em toda a cadeia das produções materiais e culturais, enfeixando a referida “trama privada”, suportando ontologicamente as condições de possibilidade da agregação, pela primeira vez na história, das classes subalternas. Porquanto a organização da cultura é, ao mesmo tempo, a anatomia mesmo do Estado integral, unicamente por meio da qual poder-se-á pensar uma ação pedagógica que seja historicamente viva, isto é, conectada ao seu bloco histórico.

Sobre a relação entre a função dos intelectuais e a teoria do Estado, afirma Buci-Glucksmann:

(...) a ampliação do conceito de intelectual é tal que Gramsci não engloba somente sob um mesmo conceito os agentes produtores de ideologias ou de conhecimento e “novos intelectuais” modernos, empregados, técnicos, engenheiros, mas também os funcionários do

39 Cf.: 3.1: Anti-Croce, Anti-Gentile.

40 Cf.: pp. 88.

Estado, da administração, os empregados, os organizadores da cultura, os dirigentes de um partido (...) (1978, p. 51).

No limite, a distinção gramsciana de intelectuais orgânicos e tradicionais, e os impactos em sua teoria política, quando trazida para discussão pedagógica, deve considerar que Gramsci está assentado no curso da refutação marxista à noção individualista da natureza humana, base de todo princípio educativo espontaneísta (MANACORDA, 2013, p. 89 e ss.). É mister, portanto, que se pense no trabalho intelectual sob uma nova perspectiva, considerando as novas bases do conformismo taylorista, que possa fornecer as condições políticas necessárias para que a classe trabalhadora, que anima ontologicamente o novo bloco histórico, possa unificar-se como Estado, isto é, inscrevendo seu lugar na história.

A nova unidade ontológica entre teoria e prática, consolidada pelo amadurecimento histórico da práxis, se configura, pedagogicamente, no princípio educativo do trabalho, elemento fulcral da educação no novo bloco histórico.

4.2. Princípio educativo e o novo bloco histórico.

O vínculo teórico apontado por Manacorda (2013, p. 268) entre as formulações de Gramsci acerca do princípio educativo nos *Cadernos 4 e 12* expressam, conforme temos defendido no curso desse trabalho, a constante traducibilidade (FROSINI, 2003) das matrizes filosofia, política e história na condução da teoria política gramsciana. O *Caderno 12*, em especial, no qual Gramsci aborda a pedagogia de modo mais sistemático, é, não obstante, encimado com a rubrica “apontamentos e notas dispersas para um grupo de ensaios sobre a história dos intelectuais” (GRAMSCI, 1986, p. 351, Q12). Aqui, a história dos intelectuais ultrapassa a uma espécie de recenseamento teórico-biográfico de autores importantes e sua localização no quadro da organização da cultura no qual figuraram, apontando correntes de influências e impactos políticos que suas obras eventualmente geraram. O esforço desses ensaios sobre os intelectuais traz o intento de localizar, no interior da dinâmica de desenvolvimento de um bloco histórico, qual é o papel dos intelectuais, suas funções específicas, divisões hierárquicas e, o mais importante, como tais atuações operam no interior dos processos de gênese, desenvolvimento e ocaso de um bloco histórico (COUTINHO, 1999, p. 89 e ss.). Nesse último aspecto, como já mencionado anteriormente, importa, principalmente, elaborar a questão da transição de um bloco a histórico a outro, isto é, o núcleo mais ativo do embate entre a hegemonia em crise e a nova, que força passagem a seu estabelecimento (BUCCI-GLUCKSMANN, 1978b, p. 129 e ss.)⁴¹.

41 Sendo a pedagogia o eixo de nosso trabalho, estamos particularmente interessados no vínculo entre os processos de produção e reprodução da hegemonia no interior do bloco histórico, sobretudo no que se refere à dinâmica do consenso na relação entre sociedade política e sociedade civil. Importa, contudo, indicar que essa discussão deriva, naturalmente, para o urdimento da ditadura, conforme desenvolve Portelli em Gramsci e o bloco histórico (1990, p. 67).

Com efeito, logo no início do *Caderno 12* encontramos um dos pontos epistemologicamente mais importantes da teoria política de Gramsci: o conceito de intelectual. Ao sentenciar que “todos os homens são intelectuais” (GRAMSCI, 1986, p. 355, Q12, §1), Gramsci enfeixa, de modo acabado, a discussão sobre a natureza humana, dando densidade filosófico-política à perspectiva marxiana do homem como uma processualidade que se constrói no exercício da práxis, isto é, na relação dialética entre suas disposições espirituais e a causalidade natural. Essa plasticidade da natureza humana é reverberada, em sua dimensão histórico-coletiva, no bloco histórico, cujos conteúdos expressam o estágio específico, no espaço e no tempo, que emerge da dinâmica estrutura-superestrutura. Dessa forma, ao abordar, por diferentes ângulos, os movimentos evolutivos de um bloco histórico determinado, Gramsci está interpelando os cânones pertinentes à própria formação do homem que suporta, material e ideologicamente, tais momentos evolutivos. Nesse sentido, acreditamos ser possível dizer, como que numa síntese dos trabalhos de Buci-Glucksmann (1978b) e Portelli (1990), que a investigação acerca de um bloco histórico contém em seu cerne a identificação do princípio educativo que orienta a formação do homem em um determinado estágio da práxis.

O rompimento, expresso flagrantemente no § 1 do *Caderno 12*, com a noção iluminista de intelectual (BROCCOLI, 1985, p. 127), para além de um esvaziamento da noção idealista de natureza humana, resulta, naturalmente, em um enfrentamento à divisão, consolidada na reforma Gentile, entre formação técnico-operacional, dirigida especificamente à valorização da mercadoria força de trabalho, e a propedêutica, voltada à formação clássica e a saberes abstratos, endereçados segundo critérios de classe. Não se trata apenas de uma disputa para que a classe trabalhadora acesse conhecimentos ofertados aristocraticamente, visando sua democratização progressiva. Essa será uma questão importante a Gramsci (MANACORDA, 2013, p. 114). Aqui, porém, o que temos

é uma ruptura de natureza epistemológica, isto é, a reconfiguração do conceito de intelectual está a operar uma transformação das próprias categorias que definem não só a estratégia política num dado momento histórico, mas os critérios de correção na formulação adequada de uma política educacional que atenda, ontológica e epistemologicamente, às demandas do estágio do bloco histórico (MANACORDA, 2013, p. 170). A definição de intelectual à luz da síntese dialética de pensamento e ação é, de fato, o eixo metodológico fundamental que nos permitirá localizar as condições de emergência, desenvolvimento e obsolescência de um determinado princípio educativo, igualmente identificado no espaço e no tempo (GRAMSCI, 1986, p. 373 e ss. Q12, §2).

Não havendo, portanto, uma fixidez dos conteúdos que definem a natureza humana, não haverá, igualmente, uma fixidez hipostasiada de um determinado princípio educativo (NOSELLA, 2016, p. 139 e ss.). Há, por assim dizer, uma modulação histórica do princípio educativo que anima a formação humana, modulação essa que se transforma na mesma medida em que se transformam as bases materiais de produção da vida, isto é, as condições em ato da estrutura. A formulação teórica de um princípio educativo segue, então, o curso histórico, e sua cientificidade reside precisamente nessa aderência às novas configurações da síntese estrutura-superestrutura. Essa formulação encerra o que Gramsci entende por forma acabada da filosofia moderna, isto é, a fase da filosofia na qual a produção do pensamento e a marcha da história se condicionam reciprocamente, definindo a correspondência orgânica entre ontologia social e epistemologia (GRAMSCI, 1986, p. 274, Q11, §17). Para Angelo Broccoli, essa elaboração remete diretamente à segunda tese contra Feuerbach, à qual atribui a condição de ser “um autêntico ponto de chegada da filosofia moderna” (BROCCOLI, 1985, p. 11 e 156 e ss.).

A sugestão nos parece valiosa. Já indicamos, anteriormente, com Badaloni (1978), que nos choques de hegemonias se expressam, como que encapsulado, um choque de

ideologias. Mas essas, enquanto concepções de mundo cuja sistematização mais elaborada constitui a filosofia, são elas, também, cristalizações momentâneas das próprias evoluções da síntese estrutura-superestrutura, portanto expressões culturais do conflito imanente às sociedades de classes. O alerta da segunda tese marxiana acerca da historicidade da própria verdade em filosofia deve ser conectado à discussão mais geral acerca da relação estrutura-superestrutura, ou seja, ela deve ser concebida como um produto da práxis:

A questão se cabe ao pensamento humano uma verdade objetiva não é teórica, mas *prática*. É na *praxis* que o homem deve demonstrar a verdade, a saber, a efetividade e o poder, a ceterioridade de seu pensamento. A disputa sobre a efetividade ou não efetividade de pensamento-isolado da *praxis* – é uma questão puramente *escolástica*. (MARX, 1978a, p. 51).

A crítica de Marx aqui, que na primeira tese atinge tanto o materialismo vulgar em *A Essência do cristianismo* de Feuerbach quanto o idealismo – especialmente o hegeliano –, consiste precisamente na percepção ideológica de que o pensamento é algo separado da ação, restando à filosofia o trabalho de demonstrar quais as relações possíveis entre essas duas dimensões estanques. O materialismo dialético sintetiza a ambas, afirmando uma superação que, pela primeira vez na história, desnuda os caracteres da vida material e sua unidade com a teoria, a mesma produto e condicionante da primeira. Broccoli indicará, a propósito, que a famosa terceira tese, se desdobra logicamente da segunda. Este é, sem dúvida, um ponto fulcral da teoria pedagógica gramsciana e, principalmente, de seu conceito de filosofia como expressão sistematizada da ideologia. No mesmo sentido, devemos compreender que o princípio educativo é sujeito às mesmas contingências aludidas na terceira tese, sendo, como todos os demais âmbitos da superestrutura, preenchido em seu conteúdo pelas injunções da história. Não é fortuito

que a educação configure o ponto de inflexão da crítica marxiana nesse momento da crítica a Feuerbach:

A doutrina materialista sobre a mudança das contingências e da educação se esquece de que tais contingências são mudadas pelos homens e que o próprio educador deve ser educado. Deve por isso separar a sociedade em duas partes – uma das quais é colocada acima da outra.

A coincidência da alteração das contingências com a atividade humana e a mudança de si próprio só pode ser captada e entendida racionalmente como *praxis revolucionária* (MARX, 1978a, p. 51).

Esse “ponto de chegada da filosofia moderna” pode ser compreendido, no que tange à questão da “objetividade do pensamento”, com o que Marx define como “atividade prático-crítica” e, de modo cambiável, práxis revolucionária. Não é mais possível ao materialismo dialético – como atesta a décima primeira tese – conceber uma filosofia que não seja, ao mesmo tempo, ação política e, no caso da filosofia que está conectada ao seu bloco histórico, ação política revolucionária. Inversamente, a filosofia que se separa da organicidade do bloco histórico, tencionando cristalizar a experiência humana em absolutos hipostasiados, resultará em ação política reacionária, sistematizando ideologias regressivas, negando a marcha ontológica da estrutura-superestrutura. Porquanto seus princípios educativos, enquanto desdobramentos ideológicos adequados, trarão o conflito imanente da luta de classes para cenário difuso da organização da cultura, expressando o choque de ideologias no interior do choque de hegemonias.

A cientificidade materialista – que é a mesma que orientará a crítica de Gramsci a Bukharin – afasta o valor das boas intenções em pedagogia, para que possamos enxergar o espírito do tempo e suas exigências ontológicas, projetando suas consequências de

longo alcance, ou seja, se em seu interior se animam motivos crítico-revolucionários ou reacionários:

A eficácia educativa da velha escola média italiana, tal qual havia organizado a velha lei Casati não deveria ser buscada (ou negada) na vontade expressa de ser ou não uma escola educativa, mas sim no fato de que sua organização e seus programas eram a expressão de um modo tradicional de vida intelectual e moral, de um clima cultural difundido em toda a sociedade italiana por antiquíssima tradição. Que tal clima e tal modo de viver tenham entrado em agonia e que a escola tenha se divorciado da vida é o que determinou a crise da escola. Criticar os programas e a organização disciplinar da escola quer dizer menos que nada, se não se leva em conta tais condições. Assim se volta à participação realmente ativa do aluno na escola, que só pode existir se a escola está ligada à vida. Os novos programas, quanto mais afirmam e teorizam a atividade do discípulo e sua colaboração ativa com o trabalho docente, tanto mais se organizam como se o discípulo fosse uma simples passividade (GRAMSCI, 1986, p. 376, Q12, §2).

Parece-nos pertinente ler esse trecho de Gramsci à luz da segunda tese contra Feuerbach. A crítica ao modelo estabelecido pela lei Casati não deve ter por *princípio* teórico “sua vontade expressa por ser ou não uma escola educativa”, pois essa não é uma questão “teórica, mas *prática*” (MARX, 1978a, p. 51). Se a crítica não observar que o vínculo orgânico entre a escola e a vida é determinado pelas condições intelectuais e morais hegemônicas no bloco histórico vigente, seus juízos dirão “menos que nada”, pois suas premissas, inobservantes às condições histórico-materiais que situam espaço-temporalmente a experiência sob crítica, não terão as necessárias balizas ôntico-epistemológicas necessárias à conclusão. Porquanto, tal como no *Ensaio* de Bukharin, a crítica que sustenta seus juízos fora do âmbito da práxis (isto é, observando seus dois princípios), incorrerá em fetichismo idealista e, frequentemente, em anacronismo.

Há, também, nesse trecho, uma importante crítica aos novos métodos da escola nova (GRAMSCI, 1986, p. 371, Q12, §1)⁴². Apesar da salutar percepção de que os antigos modelos, especialmente aqueles baseados nos métodos jesuítas, estão divorciados da vida dos estudantes, seu diagnóstico acerca das causas dessa separação é equivocado. Fundamentalmente, a aposta de que o ensino estará mais ligado à vida se se fizer um ajuste metodológico, alterando algumas dinâmicas didáticas, realizando uma espécie de revolução copernicana na relação professor-aluno, baseia-se, na verdade, na crença de que o estudante, a depender da metodologia adotada, pode ser reduzido à mera passividade. Ora, a tese de que “todos os homens são intelectuais” implica em uma rejeição ontológica e epistemológica da noção de natureza humana que cinde as atividades intelectual e manual. Com efeito, “em qualquer trabalho físico, mesmo o mais mecânico e degradado, existe um mínimo de qualificação técnica, ou seja, um mínimo de atividade intelectual criadora (...)” (GRAMSCI, 1986, p. 355, Q12, §1). Ademais, a cisão que a nova escola admite entre pensamento e ação, para além de radicá-la a concepções filosóficas idealistas (MANACORDA, 2013, p. 82), fá-la negar a importante função que o senso comum possui no arranjo do embate hegemônico, esvaziando as importantes questões que a “filosofia espontânea” das massas contém (GRAMSCI, 1986, p. 245, Q11, §12).

As observações elogiosas de Gramsci acerca do ensino do latim se tornam mais claras à luz dessa construção. A busca pelo princípio educativo não deve estar contaminada por ressalvas de fundo sentimental ou metafísico, carregadas de juízos de valor, condenando abstratamente os métodos coercitivos, recusando situá-los em

⁴² A esse respeito, ver também a carta 323, de 1 de agosto de 1932 (GRAMSCI, 2005b, p. 224-225).

causalidades mais amplas que a situação de sujeição imediata sugere. O segundo parágrafo do *Caderno 12* prossegue:

As línguas latina e grega eram aprendidas segundo a gramática, mecanicamente; mas há muita injustiça e impropriedade na acusação de mecanicismo e aridez. Devemos levar as crianças a contrair certos hábitos de diligência, de exatidão, de compostura, até mesmo física, de concentração psíquica em determinados temas que não pode ser adquirida sem uma repetição mecânica de atos disciplinados e metódicos. Um estudioso de quarenta anos seria capaz de permanecer em seu escritório durante dezesseis horas seguidas se, quando criança, não tivesse adquirido coercitivamente, por coação mecânica, os hábitos psicofísicos apropriados? (GRAMSCI, 1986, p. 377, Q12, §2).

Ainda que esteja se referindo a um aspecto da educação tradicional italiana, superada pelo esgotamento do “clima intelectual e moral” que lhe suportava material e ideologicamente, Gramsci reconhece-lhe, para além de sua conexão momentânea a seu bloco histórico, um valor didático que pode, ainda que analogicamente, ser aproveitado pelo novo princípio educativo. Esse aspecto é particularmente importante ao pensarmos a terceira das *Teses contra Feuerbach*, na qual Marx diz que mesmo o educador deve ser educado. Gramsci – tal como nas observações de Marx em sua *Crítica ao programa de Gotha* (MANACORDA, 1975b, p. 52) – insistirá constantemente no vínculo orgânico entre a estratégia educativa e o processo histórico-político de emancipação da classe social que, ao se consolidar como bloco intelectual e moral (PORTELLI, 1990, p. 77), força caminho para se universalizar como Estado [integral].

A consolidação, portanto, de um novo princípio educativo, se dá no seio da formação de uma unidade ideológica – e, portanto, político-filosófica –, que traga à classe fundamental a coesão hegemônica necessária para sua afirmação histórica. Isso se dá, com efeito, não a partir de uma iconoclastia, um rompimento abrupto com todos os métodos e produtos da cultura de blocos históricos precedentes: antes, o novo princípio educativo, para além de sua conexão com as demandas do bloco histórico em formação,

mobiliza todas as conquistas culturais precedentes a seu favor. Esse é um aspecto determinante à direção intelectual e moral que a classe em processo de universalizar deve imprimir sobre toda a sociedade (GRAMSCI, 1999, p. 106, Q1, §44).

Esse imperativo ontológico do conformismo aparece em Gramsci em dois níveis bastante distintos, mas que convergem amiúde em suas reflexões sobre a educação. Em relação às questões imediatas e moleculares da pedagogia, Gramsci é enfático ao recusar tanto a autodidaxia – que acompanha algumas das concepções modernas do ensino recíproco (GRAMSCI, 1999c, p. 416-417, Q19, §27)-, quanto o idealismo das concepções românticas da educação que apostam em um processo de “desnovelamento” das inclinações naturais do indivíduo (MANACORDA, 2013, p. 151). Como já vimos, o apoio a tais processos de desnovelamento só pode significar uma aposta metafísica e anistórica acerca da natureza humana. A respeito da educação dos filhos, Gramsci acusará em Giulia e sua família o cultivo de tal concepção filosófica. No limite, as pedagogias idealistas significam, politicamente, uma recusa a educar, um abandono das crianças ao caos do mecanicismo natural, em favor de supostas inclinações inatas. Em oposição, Gramsci advogará em favor de um condicionamento estrito, iniciado desde a mais tenra idade, visando consolidar nas novas gerações os conformismos convenientes para que, quanto mais assimilado, melhor possa dirigir os ímpetus de criatividade livre e autônoma. Com efeito, “a disciplina não anula a personalidade em sentido orgânico, mas apenas limita o arbítrio e a impulsividade irresponsável, para não falarmos da fátua vaidade de se sobressair” (GRAMSCI, 1999c, p. 137, Q14, §48).

Nosela (2016) e, principalmente Manacorda (2013) ao reconstruírem as experiências educacionais de Gramsci durante a década de 1920 e, também, em suas interações, via cartas, com a educação dos filhos e dos sobrinhos, indicam uma dúvida filosófica importante, relativa ao valor do espontaneísmo e da coerção durante o processo

formativo. Ao final desse processo de elaboração que tem grande relevância em sua teoria da hegemonia, Gramsci enfeixará esse binômio sob a síntese dialética expressa no conformismo como elemento de sociabilidade que forja a emancipação a partir da disciplina oriunda da exterioridade, imprimindo no espírito os elementos de sociabilidade que possam-lhe, plenamente, tornar-lhe autônomo como um ser da práxis (MANACORDA, 2013, p. 77, 96, 233 e 281).

4.3. O novo conformismo como ponte para o fim do Estado.

No plano mais amplo da dinâmica do bloco histórico capitalista, Gramsci olhará com bastante atenção, especialmente nos anos 1929-30, para a cristalização da hegemonia dos Estados Unidos nos planos econômico e cultural⁴³. Suas observações sobre o americanismo, presentes já no *Caderno 1* (GRAMSCI, 1999, p. 134, Q1, §61), seguem em constante comparação com os diversos aspectos que a cultura europeia assume em suas expressões nacionais. Gramsci enxergará, no americanismo e fordismo, um novo conformismo, uma nova totalidade intelectual e moral que sem dúvida irá dominar, no cenário da política mundial, os motivos ainda românticos e tradicionais que resistem na cultura europeia (GRAMSCI, 2000, p. 62, Q22, §2). De fato, o americanismo é tema fundamental para que Gramsci projete as tendências do bloco histórico contemporâneo, mas, principalmente, sua preocupação se lança, ao pensar a educação e o choque de hegemonias, no potencial emancipatório presente nesse novo bloco intelectual e moral que se formara do outro lado do Atlântico⁴⁴.

Seus estudos do fordismo e do taylorismo têm significado profundo em sua busca por um novo princípio educativo. Baratta, ao lembrar a importante carta 233, acerca do “princípio do meccano”, observa:

43 Já em 1919, em *Ordine Nuovo*, Gramsci acolhe um artigo de Pietro Mosso acerca do sistema Taylor. São conhecidas, outrossim, suas reflexões acerca do taylorismo na dinâmica do trabalho intelectual (Q1, §43; Q22, §11; Q24, § 3; etc.), sempre no contexto dos novos paradigmas que a divisão social do trabalho traz para a produção, seja nos meios diretamente materiais, seja naqueles tidos por especificamente culturais ou teóricos. (MANACORDA, 2013, p. 144).

44 É pertinente lembrarmos as reflexões de Portelli acerca da emergência de um bloco histórico a partir da crise orgânica do vigente: “O bloco histórico foi definido como a articulação interna de uma situação histórica precisa. Tal situação evolui, porém, e com ela a estrutura e a superestrutura deste bloco histórico. Esta se edifica, especialmente, em torno do sistema hegemônico da classe fundamental” (PORTELLI, 1990, p. 103).

(...) Gramsci considera o espírito científico e tecnológico uma componente decisiva da civilização moderna. A grande tarefa do proletariado é discernir, separar a ciência e a técnica da apropriação fetichista e “tóxica” das classes dominantes e transformá-la em princípio de uma nova civilização, de um “novo humanismo” (2004, p. 157).

A ideia de um “novo humanismo”, um “novo conformismo”, uma “nova sociabilidade”, está na raiz do novo princípio educativo que, do seio da crise orgânica da sociedade capitalista, pode levar a humanidade a um novo bloco histórico, que assimile as conquistas técnicas e culturais dos anteriores e os universalize. O trabalho, princípio ontológico fundamental do homem enquanto ser que transforma a natureza segundo seus atos teleológicos, deverá unir, em uma unidade orgânica, o que há de mais avançado nos saberes teórico e aplicado, operando, no interior da hegemonia, como um princípio educativo à formação do novo homem, suporte ontológico do novo bloco histórico. Com efeito:

“Puramente mecânico” – aqui, sem o acréscimo retificador, “em grande parte” – é, portanto, o equilíbrio psicofísico perseguido pelo fordismo para impedir o colapso fisiológico do trabalhador, esgotado pelo novo método de produção; a perspectiva de Ford não supera, efetivamente, o interesse, meramente econômico, da conservação a eficiência muscular e nervosa do trabalhador, considerando como nada mais que uma máquina, que não deve ser desmontada com muita frequência. Mas – diz agora Gramsci – esse equilíbrio poderá converter-se em equilíbrio interior, desde que “proposto pelo próprio trabalhador”, por “uma nova forma de sociedade”; e, assim, afastada toda cautela criptográfica – em uma nota sobre Trótski –, expressa inequivocadamente a perspectiva “nova” do socialismo, que é o fundo permanente de todas essas reflexões (MANACORDA, 2013, p. 300).

Toda a cadeia hierárquica dos intelectuais que configura a estrutura orgânica dos agentes de hegemonia nos blocos históricos orientados pela divisão da sociedade a partir das diversas formas jurídicas da sociedade privada ao longo da história poderá, a partir do princípio educativo do trabalho, ser superada pela universalização, em todos os homens, da práxis como expressão da totalidade da cultura absorvida nos processos

educacionais de socialização. Em Gramsci, a estratégia educacional e a atuação política revolucionária são uma e a mesma coisa. Conforme Manacorda:

A formação do homem novo, vista frequentemente por Gramsci através do prisma do americanismo, mostra nessa, criptografia de resto transparente, a outra, ou melhor, a verdadeira e profunda fonte de inspiração: a revolução proletária. A relação entre sistema de instrução e condições sociais, como Marx havia definido (...), é a mesma que Gramsci define agora como relação entre reforma intelectual e reforma econômica (2013, p. 232).

Esse binômio reforma intelectual e reforma econômica, que coloca o princípio educativo do trabalho no centro da teoria política gramsciana, resolve, novamente como síntese dialética, a divisão, no seio da reforma Gentile, da educação entre propedêutica e profissionalizante (MANACORDA, 2013, p. 114). Segundo essa perspectiva, “uma coisa é a ‘instrução’, aspecto ‘informativo’, embora elementar a preparatório e, outra coisa, é ‘educação’, aspecto ‘formativo’, coroação do processo educativo, segundo a pedagogia de Gentile.” (GRAMSCI, 1999b, p. 300, Q5, §70). O bloco histórico capitalista, em sua forma mais desenvolvida – à época de Gramsci – do americanismo, força na ontologia social o princípio da cooperação, do coletivismo, da sofisticada divisão social do trabalho⁴⁵, esgotando, historicamente, o princípio educativo rousseauiano baseado no voluntarismo individual e na divisão dos trabalhos manual e intelectual (MANACORDA, 2013, p. 243).

Em carta à esposa Giulia, Gramsci expressa seu ideal educativo de modo cabal:

O homem moderno deveria ser uma síntese daquelas características que são... hipostasiada como características nacionais: o engenheiro americano, o filósofo alemão, o político francês, recriando, por assim dizer, o homem italiano do Renascimento, o tipo moderno de

45 Cf.: página 72, na qual reproduzimos a análise de Frosini na qual discute as posições de Engels em relação à ideologia alemã em relação à divisão social do trabalho.

Leonardo da Vinci transformado em homem-massa ou homem coletivo, anda que mantendo sua forte personalidade e originalidade individual. (GRAMSCI, 2005b, p. 225, C 323, 1º de agosto de 1932)

Esse novo humanismo, urdido pelo novo conformismo do homem omnilateral (MANACORDA, 1975b, p. 89 e ss.), é o elemento que realiza, politicamente, o ideal revolucionário de todos homens como súditos do Estado, ao mesmo tempo que são seus governantes. O novo bloco histórico correspondente à nova ordem intelectual e moral, ao consolidar a hegemonia do proletariado, dá à sociedade civil a coesão necessária para que sua extensão, durante o processo de transição revolucionária, abranja a todas as dimensões do Estado integral. Com Nosela, voltamos à terceira tese contra Feuerbach, com a ligeira alteração de que, aqui, quem deve ser reeducado é o Estado, enquanto Estado Educador (NOSELLA, 2016, p. 150).

Com efeito, todas as funções que o Estado assume sob a sociedade de classes (Estado-força, Estado-guarda noturno, etc.), se dissolvem durante o processo de consolidação do Estado Integral como Estado-educador, isto é, o conformismo atuando sob o coletivismo do princípio educativo do trabalho. Gramsci projeta, nesse enlace entre estratégia educacional e teoria política, a realização do ideal burguês revolucionário de universalização do espírito da classe a toda sociedade – é a resolução histórico-política do dilema dialético enfrentado pela revolução burguesa e expresso na primeira nota do *Caderno 12*.

Conclusão e apontamentos

Toda a linha argumentativa que desenvolvemos ao longo deste trabalho procurou clarificar o vínculo orgânico, suposto na filosofia da práxis, entre a teoria e a prática, combinando as diversas expressões científicas, literárias etc. como parte de uma totalidade social com uma lógica própria, plenamente inteligível e, portanto, passível de se tornar objeto de uma completa verificação conceitual.

Ainda que jamais tenhamos perdido de vista a natureza propedêutica e formativa de nossa pesquisa, acreditamos poder entrever, na articulação exegética que logramos, a grande importância que os estudos filosóficos marxistas têm às demais ciências sociais e à educação em particular. O liame que buscamos estabelecer entre a hermenêutica filosófica, principiando pela discussão sobre a natureza humana, até chegarmos à teoria do Estado integral e a absorção da sociedade civil na estrutura estatal, resultando no fim do Estado tal como o elaborou a sociedade de classes, demonstrou, acreditamos, na função política e filosófica que os estudos pedagógicos podem desempenhar.

Esse é, precisamente, o principal e mais substantivo resultado que enunciamos ao fim desta laboriosa pesquisa. Para nós, que temos a pesquisa acadêmica e a docência no Ensino Médio regular como nossas práticas ordinárias, chegar a esse ponto é altamente relevante. Com efeito, Gramsci, em suas numerosas notas do cárcere, traz-nos um manancial quase inesgotável de estruturas epistemológicas para que possamos, vindouramente, contribuir com o debate público sobre a educação. Tendo isso em vista, terminamos esse trabalho com o espírito em celebração pela fortuna de ter abordado um autor tão fecundo e cuja obra, por certo, somente arranhamos a superfície, ensejando novos e mais aprofundados exames.

Durante o programa de mestrado, por ocasião dos cursos *Economia política da educação* e *Gramsci: educação como hegemonia*, tivemos ocasião de trabalhar aspectos centrais das obras de Marx e Gramsci, e que, certamente, sustentaram importantes

passagens de nosso trabalho. As leituras dos trabalhos de Vitor Paro – com particular destaque para *Educação como exercício de poder e Administração escolar: introdução crítica* (2012) -, nos colocaram problemas importantes, a partir da crítica da economia política marxiana, que acreditamos serem centrais a posteriores desenvolvimentos do conceito de princípio educativo do trabalho.

Em nossa pesquisa, em razão do arco de questões que tivemos de lidar, o princípio educativo do trabalho permaneceu em uma dimensão algo abstrata, como uma espécie de regulador epistemológico à abordagem dos caminhos possíveis para uma educação popular e emancipatória. Mas é possível – e desejável – trabalharmos esse conceito num nível politicamente orientado, atuando sobre elaborações educacionais mais concretas e, para tal, é mister que nos debruçemos sobre as contemporâneas formas de organização da divisão social do trabalho e, adrede, a dinâmica da composição de classe na contemporânea sociedade capitalista. Esta seria, a nosso ver, uma profícua abordagem ontológica sobre o princípio educativo do trabalho, resultando numa salutar atualização do conceito gramsciano à luz dos problemas contemporâneos que se colocam aos docentes, pesquisadores e demais atores que ora atuam e influenciam os caminhos da educação brasileira.

Nesse ponto se interseccionam nossos estudos acerca da crítica da economia política marxiana com aqueles exercidos no curso “Gramsci: educação como hegemonia”, ministrado pela Professora Doutora Carmen Sylvia Vidigal Moraes. Este último, radicado na obra de Hugues Portelli, *Gramsci e o bloco histórico* (1990), traz-nos, para além da fundamentação questão da função da educação na dinâmica da hegemonia, ao *modus operandi* do surgimento, desenvolvimento e ocaso de um determinado bloco histórico.

Ao colocarmos tais objetos em perspectiva, sob a crítica da economia política como meta-ciência, abrimos, como desdobramento possível do presente trabalho, a relação possível entre o desenvolvimento das estruturas econômicas capitalistas e seus desdobramentos no próprio bloco histórico a elas inerente, permitindo, a nosso ver, uma privilegiada plataforma de observação sobre a atualidade histórica do princípio educativo do trabalho, sua aderência ontológica às novas formas de vida e de arranjo nas classes sociais e, naturalmente, seus pontos de obsolescência.

Com efeito, a correção da teoria da história gramsciana e sua refutação do princípio do consenso crociano, que elaboramos com particular atenção nos capítulos 1 e 2, remete-nos à economia política marxiana e, ao menos, a algumas de suas teses fundamentais, precisamente porque opera a partir daqueles que chamamos princípios ôntico-epistemológicos. Uma teoria materialista da filosofia, para dizermos com Buci-Glucksmann, que tenha o problema do desenvolvimento do bloco histórico e da hegemonia em mira, deve considerar, para não cair no erro bukhariano de um idealismo mecanicista, a anatomia atual das estruturas econômicas da sociedade capitalista, revisando o conceito de classe trabalhadora, composição orgânica do capital, a fim de ajustar, no desenho de políticas pedagógicas que estejam no interesse dos trabalhadores, princípios que expressem o atual estado de coisas da relação capital-trabalho.

Saímos desta pesquisa com tais questões em foco. Pensar a hegemonia a partir da associação dos conceitos de bloco histórico e da unidade dialética entre estrutura e superestrutura traz, para o primeiro plano, e necessidade de se pensar a questão da relação entre forma e conteúdo na ontologia marxista. Tal caminho supomos ser ainda mais espinhoso que este que ora apresentamos, e por certo nos guarda ricas possibilidades de aprofundamentos teóricos na epistemologia e na ontologia marxistas.

Essa abordagem estabelece também uma outra série de questões, bastante pertinente em nosso tempo. Com efeito, a evolução dos diversos princípios educativos no curso da trama das dinâmicas dos blocos históricos coloca o tema da coletivização e do homem-massa como demandas teóricas urgentes. Se, por um lado, nossa sociedade se representa a si mesma como uma articulação anômala de multidões de indivíduos, expressando-se em linguagem cada vez mais remetente aos axiomas do liberalismo clássico, por outro, constrange a voluntariedade individual e mesmo de grupos organizados a lógicas econômicas e culturais cada vez mais centralizadas e heterônomas. A proletarização progressiva de numerosas profissões, a reconfiguração dramática das hierarquias de intelectuais, traz problemas tão numerosos e tão complexos que, sob a ótica dos escritos gramscianos, ora o materialismo histórico parece emudecer diante do mundo atual, ora parece a única voz que lhe possa decifrar. Colocamos como hipótese de trabalho vindoura uma exegese consistente entre os princípios da crítica da economia política marxiana como meta-ciência à abordagem da dinâmica atual do bloco histórico mercantil capitalista.

Os círculos luckacsianos vêm, há décadas, trazendo importantes contribuições ao campo do que o filósofo húngaro chamou de “ontologia marxista”. Acreditamos que a filosofia da educação cujo autor de referência seja Gramsci deve seguir uma trilha semelhante, interpelando os fundamentos, a anatomia mesma do bloco histórico que ora se nos apresenta. Como referência mais próxima a nós brasileiros, por certo a incansável obra de Carlos Nelson Coutinho constitui um ponto de partida fundamental a tais estudos. Para esse autor, a tríade Marx, Gramsci e Lukács conformou um manancial importante – incorporando, naturalmente, os trabalhos de Lênin - à elaboração de suas pesquisas e produções, prefigurando o que, em nosso entendimento, resulta no que há de mais profundo e fértil na tradição clássica marxista.

De nossa parte, apontamos as circunstâncias históricas que sucederam a Antonio Gramsci como indicações de que suas obras, antes de empalidecerem face à consolidação ulterior do Estado-força ao par com a complexificação da sociedade civil, as tornam ainda mais promissoras em contribuições para pensarmos a educação e a sociedade atuais. Seu chamamento ao materialismo filosófico, seu combate ao mecanicismo, ao idealismo e sua defesa da dialética se mostram, após nosso percurso de estudos, como tarefas ainda inconclusas, conquanto prementes – tal como eram no interior do cárcere fascista que em 1927 tentara – em vão – silenciar a filosofia.

Bibliografia:

BADALONI, N. Liberdade individual e homem coletivo em Gramsci. In: GRAMSCI, I. **Instituto Gramsci, Política e história em Gramsci**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

BARATTA, G. **As rosas e os cadernos. O pensamento dialógico de Antonio Gramsci**. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

BIANCHI, A. **O laboratório de Gramsci. Filosofia, História e Política**. São Paulo: Alameda, 2008.

BOBBIO, N. **O conceito de sociedade civil**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.

BORGES, J. L. **El Aleph**. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

BRAUNTHAL, J. **History of the International**. New York: Prager, 1967.

BROCCOLI, A. **Marxismo y educación**. México, D.F.: Editorial Nueva Imagen, 1985.

BUCI-GLUCKSMANN, C. **Gramsci y el Estado: Hacia una teoria materialista de la filosofía**. Tradução de Juan Carlos Garavaglia. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 1978.

BUCI-GLUCKSMANN, C. Sobre os problemas políticos da transição: classe operária e revolução passiva. In: BADALONI, N., et al. **Política e História em Gramsci**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978b. p. 257.

CACCIATORE, G. Il Marx di Gramsci. Per una riletura del nesso etica-teoria politica nel marxismo. In: CACCIATORE, G. & L. F. (.). **Marx e marxismi cent'anni dopo**. Nápoles: Guida, 1987. p. 259-301.

CASSIRER, E. **El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciência moderna**. Tradução de Wenceslao Roces. [S.l.]: Fondo de Cultura Económica, 1993.

COPI, I. **Introdução à lógica**. Tradução de Álvaro Cabral. 3°. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1981.

COUTINHO, C. N. **Gramsci**: um estudo sobre seu pensamento político. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

COUTINHO, C. N. **O estruturalismo e a miséria da razão**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

COUTINHO, C. N. **De Rousseau a Gramsci**: ensaios de teoria política. São Paulo: Boitempo, 2011.

CROCE, B. **Teoria e Storia della storiografia**. Bari: Gius. Laterza & Figli, 1948.

CROCE, B. **A história Pensamento e Ação**. Tradução de Darcy Damasceno. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1962.

CROCE, B. **Ética e política**. Milano: Adelphi, 1994.

FELICE, F. Revolução passiva, fascismo, americanismo e Gramsci. In: BADALONI, N., et al. **Política e História em Gramsci**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

FRANCESE, J. Sul Desiderio gramsciano di scrivere qualcosa “für ewig”. **Crítica Marxista**, Janeiro 2009. 45-54.

FRANCIONI, G. **L'Officina Gramsciana**: Ipotesi sulla struttura dei “Quaderni del Cárcere”. Napoli: Bibliopolis, 1984.

FROSINI, F. **Gramsci e la filosofia**: Saggio sui Quaderni del carcere. Roma: Carocci, 2003.

FROSINI, F. Ideologia em Marx e em Gramsci. **Educação e Filosofia**, 56, 2014. 559-582.

GERRATANA, V. **Sulla preparazione di un'edizione critica dei `Quaderni del carcere´**. Actas del Congreso Internacional de Estudios Gramscianos celebrado en Cagliari el 23-27 de abril de 1967. Roma: Editori Riuniti-Instituto Gramsci. 1970. p. 455-76.

GRAMSCI, A. **Cuadernos de la cárcel**. México, D. F.: Ediciones Era / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, v. 3, 1984.

GRAMSCI, A. **Cuadernos de la cárcel**. México, D. F.: Ediciones Era / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, v. 4, 1986.

GRAMSCI, A. **Cuadernos de la cárcel**. México, D. F.: Ediciones Era / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, v. 1, 1999.

GRAMSCI, A. **Cuadernos de la cárcel**. México, D. F.: Ediciones Era / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, v. 2, 1999b.

GRAMSCI, A. **Cuadernos de la cárcel**. México, D. F.: Ediciones Era / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, v. 5, 1999c.

GRAMSCI, A. **Cuadernos de la cárcel**. México, D. F.: Ediciones Era / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, v. 6, 2000.

GRAMSCI, A. **Cartas do cárcere**. Tradução de Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileiro, v. 1: 1926-1930, 2005a.

GRAMSCI, A. **Cartas do cárcere**. Tradução de Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 2: 1931-1937, 2005b.

GRUPPI, L. **O conceito de hegemonia em Gramsci**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978.

HEGEL, G. W. F. **Philosophy of righth**. London-New York: Oxford University Press, 1978.

JACOMINI, M. A. O historicismo dialético de Gramsci. **Revista Factus**, São Paulo, v. n.04, p. 132-143, 2005.

JOYCE, J. **Retrato do artista quando jovem**. Tradução de José Geraldo Vieira. São Paulo: Editouro, 1998.

LEBRUN, G. **Kant e o fim da metafísica**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LIGUORI, G. **Genesi e struttura dei Quaderni del carcere di Gramsci**. [S.l.]. 2013.

LIMA VAZ, H. C. D. **Escritos de filosofia: Introdução à ética filosófica**. 2º. ed. São Paulo: Edições Loyola, v. IV, 2002.

LOSURDO, D. **Antonio Gramsci dal liberalismo al "comunismo critico"**. Roma: Gamberetti Editrice, 1997.

LOSURDO, D. Os primórdios de Gramsci: Entre o Risorgimento e a I Guerra Mundial. **Caderno Cedes**, Campinas, v. 26, nº 70, p. 291-310, set-dez 2006.

LUKÁCS, G. **El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler**. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 1959.

MANACORDA, A. M. **Marx e a pedagogia moderna: Marx, Lenine, Gramsci**. Os fundamentos de uma pedagogia marxista e actual. Lisboa: Iniciativas editoriais, 1975b.

MANACORDA, A. M. **O Princípio Educativo em Gramsci**. Porto Alegre: Artes Médicas, 2013.

MARX, K. Crítica ao program de Gotha. In: MARX, K.; ENGELS, F. **Obras escogidas en dos tomos**. Moscú: Ediciones en Lenguas Estrasnjeras, v. II, 1955c.

MARX, K. **O Capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 1, 1971.

MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1978a.

MARX, K. O 18 Brumário de Luís Bonaparte. In: MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos**. Tradução de Leandro Konder. São Paulo: Abril Cultural, 1978b. p. 407.

MARX, K. **O Capital. Livro I**: Capítulo VI (inédito). São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas Ltda, 1978c.

MARX, K. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, K.; ENGELS, F. **Obras escogidas**. Moscú: Editorial de Literatura Política del Estado, v. 2, 1955b.

MARX, K.; ENGELS, F. **Werke**. Berlin: Dietz Verlag, v. III, 1978.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. São Paulo: Boitempo, 2007.

MORAES, C. S. V.. Ideologia e Intelectuais em Gramsci. **Educação e Sociedade**, Campinas, v. v. 2, n. n.1, p. p. 22, 1978.

NETTO, J. P. Marx em Paris. In: MARX, K. **Cadernos de Paris; Manuscritos econômicos filosóficos**. São Paulo: Expressão Popular, 2015. p. 9-178.

NIETZSCHE, F. W. **Crepúsculo dos ídolos ou a filosofia a golpes de martelo**. Tradução de Edson Bini Márcio Pugliesi. Curitiba: Hemus, 2001.

NOSELLA, P. **A Escola de Gramsci**. São Paulo: Cortez, 2016.

PARO, V. **Administração escolar: introdução crítica**. 17º ed. rev. e ampl. ed. São Paulo: Cortez, 2012.

PORTELLI, H. **Gramsci e o bloco histórico**. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

RUBIN, I. I. **A teoria marxista do valor**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

SEMERARO, G. **Gramsci e a sociedade civil: cultura e educação para a democracia**. 2º Edição. ed. Petrópolis: Editora Vozes, v. 1, 2001.